

法文化論序説（二）

池田政章

- 第一章 法文化論への途
 - 第二章 改めて、法文化論とは
 - 第三章 法文化の生理と病理
 - 第四章 法文化の普遍性と個性（以上77号）
 - 第五章 法と文化の自画像
 - 一 生ける法の表情
 - 二 「世間」と社会
 - 三 世間の「道理」
 - 四 「法」観念の分裂
 - 五 現代法にみる「道理」（以上本号）
 - 第六章 自画像の形相
 - 第七章 表層の法文化
 - 第八章 法文化の深層
- おわりに——憲法文化について

第五章 『法と文化』の自画像

一 『生ける法』の表情

1 自画像とか表情とか、法学らしからざる表題に戸惑う人もいると思うが、ここは法理論というより文化論の世界だと考える筆者の思いをうけとめていただきたいと思う。

さて、第三章、第四章と法文化論の学説史を素描してきた。基礎法学・実定法学の各分野の専門家が出揃って論じてきたのはほとんど現代日本の法意識論であり、その射程距離は、野田良之の強い期待にも拘わらず文化論にまで高められたものは少ない。確かに、現在の法意識が理解できなければ法文化も語れないという事情は判るが、法文化への導入に、それも法意識の史的因由について和の精神や大岡裁き以外の話題を提供するぐらいの工夫はほしいと思う。わずかな例外のなかで目を引くのは、心理学・人類学など門外からの発言であり、人間・社会・文化の歴史から法意識をみようとした人々が、時に『生ける法』の表情を探ろうとしたという点である。

(1) 例えば、法意識国際比較研究会における河合隼雄の場合をみてみよう。論題はそのまま書名になった「人間の心と法」である。人間の欲望から話は始まる。まず、それは自然の秩序を破ったため、次にそれを禁止するが、しかし禁止を破る行為で文化が生まれ、そこに多くの神話が語られるようになったという。旧約聖書と日本神話を比べると、その文化差は父性原理と母性原理とも呼べるものであるとして、次のような興味ある表で説明する。

	・機能 ・目標	・人間観	・序列	・人間関係 ・コミュニケーション	・変化	・責任	・長	・時間
(父性)	・切る ・個人の確立 ・個人の成長	・個人差 ・個人差 (能力者)の肯定	・機能的 ・序列	・契約関係 ・言語的	・進歩による変化	・個人責任	・指導者	・直線的
(母性)	・包む ・場への所属 ・場の平衡状態の維持	・絶対的 ・平等感	・一様 ・列性	・一体感 (共生感) ・非言語的	・再生による変化	・場の責任	・調整役	・円環的

論者は、両性の原理について、どちらにも一長一短があるが、近年、自然との共存について、父性から母性への接近をみるという。しかし、自然の秩序と共に生きるだけなら文字も法もいらぬ。人間のための秩序保持に法が必要となり、一神教においては「神の言葉」として、法の基礎がつくられた。これに対し日本の場合、神話の中心に原理原則を表わすものではなく、全体としての調和が成立しているという。このことを、一神教の「原理中心統合構造」、日本の「中空均衡構造」と称し、神話の心性から文化差の問題を語るといふ遠大な話となる。

非理法権天、貞永式目の道理、天皇制などを例に中空構造が説かれ、個人と家族の文化(イエ・カイシャ・大岡裁き)にふれたのち、現代人の直面する問題で結んでいる。

河合には、すでに『母性社会日本の病理』(一九七六年)という下地があつて、永遠の少年型社会と特徴付けているが、本書の父性対母性という対語は、文化論としても魅力的なテーゼであり、のちに比較文化論・宗教心理学の立場から松本滋『父性的宗教・母性的宗教』(一九八七年)という著作も書かれている。ルース・ベネディクトの『文化の型』に従えば、父性・母性のテーゼが、それを論ずるさいの重要な指標となることは明らかである。因みに、河合のいう文化差については、野田良之の日本人性格論や千葉正士の「アメーバ性日本の法意識」(中空均衡

構造」などがバック・グラウンドにあることも想起される。「切る」と「包む」、「個人の確立」と「場への所属」、「契約関係」と「一体感」、「指導者」と「調整役」、「言語的」と「非言語的」など、これまでの法意識で論及された対比的個性に思い至るものが多くみられるからである。

(2) このテーゼを、さらに本稿風に敷衍して考えてみる。継受法の父性原理と日本法文化の母性原理、まず、そのギャップに「中空」(河合には『中空構造日本の深層』一九八二年があるが文脈は異質)があれば、母性原理からの助っ人によって「生ける法」が生まれ、「法外の法」の表情をもつだろう。さらに、法文化の母性原理が父性原理の形相に変容を迫るような場合は、法のタテマエはホンネに変わり、ホンネに「生ける法」の表情をみることになる。このように考えると、「生ける法」には、母性原理が生んだ助っ人としての「法外の法」と、父性原理の変容した継受法の現実という二つの表情が読みとれることになるのではないか。

別の例で考えてみる。だいぶ前に述べたが、我妻洋は、法文化とは規範一般・政治的現実・表層深層心理の相互交渉系だといった⁽²⁾。この説明で本テーゼを考えると、タテマエたる父性規範が母性心理によって半母性化したホンネの現実が行われるという交渉ルートに法が表出したとき「生ける法」が観察できるということか。ここでは、助っ人とホンネという二つの「生ける法」の表情は後者の一つに収斂している。

ここまでの記述で「生ける法」が法文化の個性を決めるということになりそうだが、解説としては法文化によって「生ける法」が生まれるともいえる。筆者の法文化の定義に従えば、文化が生んだ法に関する社会通念^{II}法文化によって「生ける法」が生まれ、それが法文化の型(=個性)を決定するという説明になろうが、現実問題としては法文化の型が「生ける法」を生むと説明できる場合もあるだろう。一言付け加えるならば、判例でよくみかける「社会通念上……」という観念は、「生ける法」のことを術語的に言い換えている場合が多いということを記憶しておきたいと思う。

ところで、生ける法²の実相はどうか。これについては学説史で紹介したように、各実定法の専門家が各人各様に、さまざまな角度から論じてきたことが判る。それも、川島以来、その刺激をうけて民法学において最も盛んであった。問題の発端が、裁判嫌いの調停好き、いいかげんな契約意識と法嫌い、両当事者の利害を調整しようという灰色の紛争解決感覚(比較考量論³)などにあることを考えれば、理の当然である。そして現在、それは各法域において進行中であることも、学説史をみていただければ理解されると思う。

2 一九八三年、日本の法文化を論ずるのに恰好の素材となる事件がおこり、民法学者・法社会学者を喜ばせた(?)。いわゆる隣人訴訟である。新聞・雑誌がこの事件を広く世間に伝えたので、法学者には周知のことなだが、一般読者のために、その概略と法文化からの見立てを記しておく。

ことの始まりは一九七七年である。それまでにX夫妻とY夫妻は、ため池の傍にある団地に同じころ引っ越し、息子同士が同じ幼稚園に通う遊び友達という、親しい間柄であった。ところが、五月の或る日、X夫人は「使いにゆくから頼む」といって息子をY夫人に預け、Y夫人も「子供達が二人で遊んでいるから大丈夫でしょう」といったので、出かけた。Y夫人は子供二人が遊んでいるのを一〇分ほどみて屋内に入った七、八分後、Y息子がY夫人に「X息子が池にもぐって帰ってこない」と告げたので、池に駆けつけるとX息子は溺死していた、というのである。

X夫妻は、国・県・市、建設会社、Y夫妻を相手取って損害賠償請求訴訟をおこし、津地裁一九八三年二月二五日判決はY夫妻に不法行為責任ありとし、五〇〇万円強の賠償義務を命じた、という。Yは三月一日に控訴。

法律論としては、XY間で準委任契約が成立するか、不法行為責任はどうか、注意義務の程度は、といった民法学習の好教材になるような法的問題もあるが、社会問題として、友達付き合いの両夫妻の間柄を考えれば、訴訟の提起は、団地内部はいわずもがな、一般的にも是認をえられるようなものではなく、他の解決方法があるはずと考

えるのが当時の日本人の常識であった。これが問題の発端であるが、それでもXが訴訟を決意したのは、水死事故の様子を聞きにいったところYが会ってくれないとか、しかも私には責任はないとYがいつていると人づてにXの耳に入ったことなどで、感情的になり腹にすえかねたからと、のちに新聞は報じている。

しかし、判決直後からX宅の電話が鳴り始め「数日の間に六〇〇本の電話がかか」り、「手紙や葉書も五五通送られて」、これら「ほとんどの電話、手紙が非常に口汚なくX夫妻をののしるというようなもの」（森島照夫）であったという。しかもXは商売の取引先から仕事を断られ、子供は学校でいじめられるという状態で団地にいらなくなり、Xは三月七日に訴え自体を取り下げた。ついで、Yに対しても嫌がらせや非難の電話（おまえはまだやるのか）がかかり、九日に取下げに同意した。

「近所付き合いに『冷水』（朝日）、「隣人の好意につらい裁き」（毎日）。これは判決を報ずる新聞の大見出しである。このような報道機関の取上げ方が事件の展開に大きな影響を与えたことは否定すべくもないと思う。取下げによって判決は効力を失い、Xは二度と訴訟をおこすことはできなくなった。

次の文章は三月九日各新聞社の社説抜萃である。

日本人は家庭や近隣間の問題に法が介入するのを伝統的にきらい傾向が強い。それは同質性の高い地域社会では慣習などに基礎をおく生活規範で秩序を維持し、住民間の利害を調整することができ、あえて法の介入を必要としなかったためである。それに加えて……法の建前と現実の生活規範とのズレは、過去百年にわたり日本の法律文化を彩ってきた顕著な特色なのである。……（「朝日新聞」より）

……法律によって権利と義務を明確にしてゆく、新しい動きと、それになじまない、日本型社会の古さが露呈された感じだが……隣とのつきあいや、地域社会はいかにあるべきか。戦後の激しい都市化の波の中で、似たような「不安定な関

係」にさらされている市民は多く、お互いの問題としてつきつけられた大きなテーマである。……

この裁判について世間では二つの点で強い異論が出た。一つは、隣人を訴えるとは何事か、これでは近所づきあいもうっかり出来ないではないか、という原告への批判。もう一つは、裁判官もおかしい、もう少し、世間の常識に合った大岡裁きが出来ないかという議論である。……〔毎日新聞〕より〕

もともと、わが国の社会には、契約の意識が薄いといわれる。約束事が、ハラとハラで決められたり、義理人情のしがらみが先行したりもする。そうした関係から、裁判で争うこと自体を嫌う風土も作られた。

物事をつきつめず、人と人が、わかり合える社会は大いに結構な社会だ。あいまいといえば、あいまいだが、そうした伝統的風土をよしとして、重視する人はなお少なくない。その風土に、近代の権利意識が導入され、近年は、わが国の社会も確かに変わって来た。権利意識の高まりにつれ、最近では、何でも裁判の場に持ち込めばいいという乱訴の傾向も一部に出はじめたともいわれるほどだ。

今回の訴訟も、こうした風土や背景を考えると、議論の分かれる内容を含んでいることは確かである。……〔読売新聞〕より〕

筆者の独断で法文化に係わる部分を抜萃してみたが、これらを総見すれば、日本人の日欧混交した法感覚の様相を伝えて得て妙である。他方、法文化論としてみれば、事件の推移を通じてみられた国民の法感情こそ、いわゆる『生きた法』ではないかという認識、それも習俗・道德と法律との中間にあるルールではないかという認識が法学者の脳裏に閃いたことは確かであった。⁽⁴⁾ しかも、『生ける法』の表情を始めて知覚したという驚きを伴うものであったろう。話は、その表情とはどんなものかという命題に移ることになる。

3 筆者の実体験である。判決のあった二月二五日の昼すぎ、某新聞の社会部記者から電話がかかってきた。津地裁判決の概要を述べたあとで、筆者の感想を聞きたいという。そして「向三軒両隣」という風習はなくなったので

しょうか」と尋ねる。御近所の誼で子供を預けたり預かったり、到来の品をあげたり頂いたりという近所付き合いは人の世の常識であって、たとえ相手に不注意があつたにせよ、応対が気に入らなかつたにせよ、友達付き合いの間柄なのに裁判で損害賠償を求めるという法的行為に訴えるのは「世間の道理」に欠けるのではないかという問い質しに違ひないと思った。

確かに、高度経済成長後の社会変動によって、それまでの人の倫に大きな変容を迫るものが世相には多くみられるようになった。とりわけ、第二次大戦中の「隣組」は警察目的の相互監視組織でもあつたという経験から、戦後に始まつた町内会も胡散臭いと煙たがられるという具合で、近所付き合いはうるさがられるという風潮が、都会を中心に広がつていた。当時、マンション住いでは「隣りは何をする人ぞ」という話はザラで、逆に近隣関係のトラブル・争いが目や耳に入ることが多くなつていた。

こうして、無償の善意に支えられる近所付き合いは稀薄になつたということが社会常識とされ、それを個人の確立という西洋近代社会の理念に基づく贈り物、「ムラ社会」からの脱却と評価する戦後科学によって後押しされてきたから、「向三軒両隣」という昔からのナラワシによる問いかけは、「世間」もしくは「知り合い」による批判・非難を代弁する言葉、それも日本人の心になお生き続ける「世間の道理」もしくは「知り合いのキマリ」に則る抵抗と受け止められることになつた。

隣人訴訟は、このように世の中のキマリで解決できる問題でも、権利侵害を伴う場合は、法的処理に依拠して権利擁護を計ると考えねばならないのか（男性原理による人権派の思考）、それとも、世間の異常な反応にみられるように、人間関係の合理的な法的処理はギスギスした地域社会を作ることになるので、近所の誼を基にした世の中のキマリに従うべきなのか（女性原理による物の道理派の思考）という、法文化にとって重要な論題を突きつけることになつたのである。

新聞記者からの問いかけに対し、筆者は「世間の道理」の騒音によって法の支配は消されてしまったと考え、「道理が法を破る」と題して感想文を書いた。⁽⁵⁾ 法務省が、「裁判を受ける権利は……最も重要な基本的人権の一つであ」り、「多数の者の行為により、これが侵害されるに至ったことは人権擁護の観点からは極めて遺憾なことというほかはない」という見解を発表したのは、それからまもなく四月八日のことであった。

「向三軒両隣」というナラワシには、いわば相互扶助的隣保制度のニュアンスがある。それが「世間の道理」という「生ける法」の表情なのかどうか、わが国の隣保制度についての検討が必要である。

ところでこのナラワシも、近隣の氏素性も知らないといった社会状況の現在では、次第に死語に近づいている気配もないではないが、前述した世相をみる限り、まだまだ生き延びているといった趣がある。この用例はすでに江戸時代、式亭三馬の『浮世風呂』(一八〇九—一三年、江戸町人の社交場でもあった銭湯での会話や人物像を活写したもの)に「向三軒両隣のつき合をしらねへとんちきだ」と書いてあり(ほかに『東海道中膝栗毛』など)、隣保制度の俗な表現として近所付き合いの鉄則だったのである。

4 しかし、隣保制度の発端は、このような親しみ深いものではない。むしろ、反対に警察目的の官制組織としてつくられた、律令にある保(源流は唐制の戸令を白雉年間六九二年ごろに倣ったもので、近隣の四家を隣とし、その家を加えた五家を保といった)の制度である。戸令には「凡戸。皆五家相保(凡そ戸は皆五家相保^レれ)」とある。五保は犯罪防止・逃亡監視・徴税確保のための連帯責任組織として設けられ、早い例では七〇二年、遅い例では一〇〇四年の戸籍に記載がみられる。

そもそも律令は刑法・行政法が主で、民事も戸令・田令などの民政関係にみられるにすぎない。五保は民政に関する末端官制組織であり、相互監視機能を主にしたことは想像に難くない。しかし隣保組織は、近所の誼を人間の自然発生的な心情として生みだすから、それが相互扶助団体として機能した(牧健⁽⁶⁾)と推測することも十分可能

である。

五保の制は中央の威令が浸透している間は実行されたであろうが、律令衰退期に入り戸籍制度が紊れると、やがて鎌倉後期から中世農民の自治的共同組織「惣村」が形成される。村の鎮守を宗教的絆として結びつき、成員全体が参加する自治的協議機関たる「寄合」がもたれ、惣の規約たる「村掟」がつくられた。また自検断(村の警察権・裁判権)をもち、守護使・領主の使者の干渉を拒否する「守護不入」が行われた。山野・用水の共同利用のもと、この地縁的共同体にみられる政治的・文化的結合ぶりは、有名な「百姓の習、一味なり」(『東寺百合文書』一二四三年)もしくは百姓申状にみられる「一味同心」(仏教的な一味和合から)などの言葉によって、その本質が巧みに表現されている。村付合への参加は義務であり、その仕方にも基準があつて違反に対しては制裁(村八分のオキテ)が行われた。いわゆるムラ社会の「生ける法」の古い見本である。

戦国時代でも貢納・支配の単位として設定されて村寄合・村掟などの自治的仕組みをもっていたから、その自治的精神を利用して、国主は領内の治安維持のために五人組を組織し(一五三六年に庄屋五人組の名がみえる)、秀吉も侍五人組・下人十人組の掟を設け(一五九七年)、次第に一般化する。⁽⁷⁾

江戸時代の五人組制度は、これらをうけ改組したもので、令の五保の制と同じく、五家(土地により二戸・三戸もあれば十数戸に及ぶ場合もある)から成る警察目的の武士・庶民を問わない近隣組織であつた。その規約たる五人組帳(一四七ヶ条に及ぶものもあるが一般は五十ヶ条前後)によれば、その内容は土地や時期によってまちまちだが、領主法の遵守、相互検察、異教徒摘発、共同警備、納税確保など本来のものから、家族法上の諸事件(婚姻・養子縁組・相続など)の立合、品行監督、近隣に関する道義(耕作協力・租税代納など)、儉約励行など、庶民一般の日常生活に渉る道徳的・教化的条項にも及んでいる。封建制維持のためであることはいうまでもないが、泰平が続くに従つて重点が前者から後者、つまり相互扶助に移つていったのは人間の心情として当然の理である。幕府自らが

「五人組のものは互いに親子の恩をなして一方不幸あれば他の四戸これを救い……」と命じたように、近隣互助組織としても期待していたことが明らかにされている。

五人組制度は明治二年六月までの長きにわたって行われた。もちろん地域により実施の程度に差があることは確かであるが、結局、それが世の中の道理として民衆の脳裏に刻みこまれていたことは間違いない。向三軒両隣は、それこそこの刷り込まれた互助組織を町っ子風私製版につくり直した世俗的表現に違いない。世の中の日常生活に通用するナカマうちの自律的道理として、心のなかに沈澱し土着化していったのである。

『浮世風呂』の会話が今も事件のネタになるという点に、*「生ける法」*の存在が読みとれるというものであり、そこに法が割り込もうとしても弾き出されたという事件、「道理が法を破る」と筆者が題した所以である。この問題の本質は、近隣紛争の法的解決如何という言い方では相応しからず、世間付き合いのなかで起こった争いに関するナラワシ（一種の道理）による処理如何と解するのが妥当である。もともと、世間のナラワシ、道理が法を破った背景に、マス・メディアによって世間が全国レベルに拡大され、道理が法的実効性に類する強制力をもったのだらうと推測しうることは確かであるが、それでもなほ、*「世間の道理」*という*「生ける法」*の存在を証する話であることは疑いがない。「世間」の「道理」は、「社会」における「法」のあり方について、日本人が描いた自画像である。

二 「世間」と社会

1 人は社会的動物であるといわれる（アリストテレス）。人との繋がりがなしでは生きてゆけず、交わり寄り集まって共同生活をする。それが社会（西洋語ソサエティ（結合する）の訳語（西周一八七七年訳）で福地源一郎が最初の使用であるといわれる）である。それ以前の対応する日本語は本稿でいう「世間」であった。

しかし、今、一般的にいえば、「世間」には情的で古風の趣があり、「社会」は知的で現代風の言葉であるという、その経緯からくる時代感覚的な違いがあると捉えられているように思う。そのため、「社会の公僕」というのが「世間の公僕」とはいわず、「人間は世間的動物である」といえば批判さえうけようが、「人は世間をつくる」なら受け容れられよう。逆に「世間の家庭では……」という言い方はできても「社会の家庭では……」というとおかしい。しかし「社会の風潮」とも「世間の風潮」ともいうように同義的使用もできるが、「世間話」と同義の現代用語を探すのは難しい。

双方は対応しているが、どこかが違い現代人は使い分けしているようにさえみえる。読者の理解のために結論を先取りしていえば、成り立ちから考えて、「社会」が西欧流の個人を中心とする組織とみる一般的概念であり、その組織形態の性格を表わす言語で複合語をつくり具体性をもたらすのに対し、「世間」は人間関係の存在の場を強調する茫漠とした概念で、組織の範囲や性格には全く無頓着かつ流動的であり、個別の組織に異名を付けてその具体的内容を語るといふふうである。

例えば前者は、地域(国際)社会、地縁(血縁)社会、原始(文明)社会、市民(封建)社会、下層(上流)社会、情報(産業)社会というように、人間社会の広狭・時代・階層・文化に涉り凡ゆる組織形態に対応しうる用語であり、人々の集団を表わす便利この上ない言葉として一般的に広く使用できるのに対し、後者は組織内での対人関係のあり方・持ち方を表わす語を付け加えて状況を伝えるには長けた言葉であるが、具体的イメージを表わすのは、周知のマチ、ムラを始め、結、〇〇講、〇〇神社氏子のように、その範囲・内容・性格までも画定する個別の組織名をあげる必要がある。向三軒両隣という「世間」の異名には隣り近所の誼という範囲と情的意味も込められているが、近隣社会ではそんなニュアンスはなく、ブッキラボウに領域だけを表わしているに過ぎない。隣人訴訟について重ねていえば、「世間」の問題として考えれば情的処理が優先するのに対し、近隣社会の問題である

といった法的解決は当然と考えるというわけである。

情的処理というのでは現代法は入り難いであろうから、そこに「生ける法」が機能して、現代法からみれば「法外の法」が生まれることになる。このように考えてみると、「世間」と「社会」の違いは、法文化論からみて重要なキー・ポイントになることは間違いないく、後述するように詳細な検討が必要であろう。そこでまず、「世間とは何か」から。

2 改めて「世間とは何か」を考えてみよう。

『日本国語大辞典』によれば、まず梵語として、①「梵語lokāの訳語。壊され否定されていくものの意」生きもの(有情世間)とその生きものを住まわせる山河大地(器世間)、あるいはこれら二つを構成する要素としての五蘊(五蘊世間)の総称」②「梵語laukikaの訳語。世間に属するものの意」世俗。出世間に対して、聖者の位に達しない凡夫などという」とある。そこで、仏教語としての原義は何かを詳しく知るために、中村元『広説仏教語大辞典』を調べてみると、一〇義に及ぶ解説と引用仏典が掲げられ、仏教語としても如何に多義的に用いられてきたかが判る。

①「うつり流れてとどまらない現象世界」(法華経)。②「自然環境としての世界。器世間」(法華経)。③「世の中。衆生が生活する領域。この世」(華嚴経)。④「世の人びと」(維阿含経)。⑤「世の中の生きとし生けるもの。衆生世間。有情世間」(法華経・阿弥陀経)。⑥迷える輪廻のありさま。けがれた俗世間。迷いの世界(維摩経)。⑦「有漏法の異名」(＝煩惱と随順し煩惱を増長するもの)(俱舍論)。⑧「出世間に対していう。有漏のこと。また世の中。世俗」(識身是論)。⑨「世の中のならわし」(別訳阿含経)。⑩「天台宗では世間に三種を立てる」。衆生世間(有情世間)・器世間・智正覺世間。「これらの世間を超越した仏・菩薩の境界は出世間である」(中論)とある。出典は馴染みのあるものに絞ったが、わが国でよく知られた例は「世間虚仮唯仏是真」(天寿国しゅう帳銘文)であ

る。

この解説に応ずるように、日本語でも①④五蘊世間の総称（万葉集）、⑤出世間に対する世俗（今昔）。②「人が生活し、構成する現世社会。この世の中。この世」（懷風藻・竹取・好色一代女）。③「人の住む空間のひろがり」（大鏡・平家）。④「人々とのまじわり。世間づきあい。また世間に対する体面」（日本永代蔵）。⑤「この世の生活。暮らしむき。生計」（沙石集）など（『日本国語大辞典』より抽出）、用法は広い。書名の表題になった『世間胸算用』（井原西鶴）は大晦日の町人の生きざまを描いた短篇集である。

以上の引用は八世紀から一七世紀にわたっており、長期間通用した「世間」の常套句振りがよくわかるというものである。

以上、仏典・日本文学に共通して、この世の中、現世という意味の使用法が認められるが、本来の仏教語としては無常という時の流れがニュアンスとして含まれているのに対し、文学上の日常語としては、広い世間・狭い世間というように、現在の生活空間の意味合いがあるという違いがある。この時間から空間への意味合いの変化について、井上忠司は、万葉集が大和ことばの「よのなか」に「世間」の漢語をあてた時に変質した、と述べている。⁽⁹⁾

3 さて、この世における人々の交わりは、さまざまな空間の広がりではなく、さまざまな形態をとり、さまざまな他者との関係を保ちながら、夫々の人の営む人生を形造る。そこでは清濁混在する世の中で他人にいかに対処していくか、人生の処方箋が「世間」に係した言葉として飛び交い、時に慣用句として処方箋の諺から風習ともなり、はては道理に見立てられるという例も珍しくない。

そこで、とりあえず、「世間」を用いる日常語について世の中の何を表現したいかを整理しておく。

独断的ではあるが、①世間の重要性を指摘したもの、②生活常識の基準を表現したもの、③処世訓となったものに分けてみる。

① 世間様、世間体、世間の眼、世間に出る、世間を渡る、世間付き合い、世間を知る(反↓世間知らず)、世間を広げる、世間に詫(さま)びる。

② 世間話、世間ずれ(反↓世間離れ)、世間騒がせ、世間構わず、世間外れ、世間の嫌われもの、世間に顔向けできない(反↓世間に顔がたつ)。

③ 世間は広いようで狭い、世間の口に戸はたてられない、世間に鬼なし(反↓世間の風は冷たい)、世間名利につきる、世間の蜷門前の蛤など、世間をめぐる樂觀・悲觀が語られている。

今も使われている例をあげたつもりだが(世代間の差がある?)、何れも、人々の生活や暮らし方を教える言葉として用いられるという点に特徴があり、対人間に関するもの、つまり「人(の)間」を「世間」の語を用いて説いた言葉である。前述したように、現代の「個人」中心の「社会」に対して、「人の間」中心の「世間」が、今も日本人の心に刻み込まれている証といえるのではないか。

4 「世間」と「社会」との違いを更に追いかけることにしよう。ここではまず、対人関係のあり様からみた「世間」の位置付けについての所論を紹介する。前述の井上忠司が「人はいつたい、どこから『世間』とよび、どこまで『世間』とよぶのであろうか」(注(9)七一頁)という問題、つまり、対人関係の拡がり方から觀察して「世間」の構造を考えよう、というのである。

(1) まず、社会心理学の手法により、「所属集団」(家族・親族・地域社会・学校・職場・団体など)と「準拠集団」(自分の態度や行動のよりどころとするような集団)と分け、「世間」は後者の一種とみる。そして、ゴードン・W・ウォルポートの「内集団」「外集団」の区別に倣い、「ウチ」(ミウチ、ナカマウチ)と「ソト」(タニン、ヨソのヒト)に分け、両者の中間帯に準拠集団としての「世間」をおいている。ミウチやナカマウチほど近い存在ではなく、タニンほど遠い存在ではない、という位置付けである。

しかしながら、『向三軒両隣』の世間は、五人組からの成り立ちとしてナカマウチに近いものであったはず。それが現代のマスコミによって無限定の世間にさらされることもあると知ったのである。つまりは、「小世間」と「大世間」(?)とに区別されるということか。

人間の関係する生活範囲は、周知のように明治以降から特に拡大の一途を辿り、タニン、ヨソのヒトも時に「世間」に包み込み、その範囲は漠然としているというのが真相であろう。井上も「現象形態においては、今日ほど、『世間』観がバラエティに富んでいる時代はない」(九四頁)という。しかも、現在のIT社会では、ウチもソトも相対化してしまつて、所属集団か準拠集団かの判別も難しい。地域社会、学校、職場は無論のこと、タニンのなかにも「世間」があることは、隣人訴訟が経験したところである。

準拠集団が所属集団(ミウチは別として)を巻き込んで「世間」化したとするなら、その觀念基盤としての「人(1)の間中心主義」は一層強化され、「世間」の価値にコミットしてウチの行動を定めるといふ、法外の法(12)が日常化すること請け合いである。

(2) 隣人訴訟は、『向三軒両隣』という狭い隣保組織におこつた事件が日本中の世間感情をよびさまして大きく拡がり、暮らし方の道理が法を排除した(小世間が大世間を動かした)という話である。そもそも『生ける法』は狭い生活領域内で生まれ易く、広い生活世界では生まれ難いと考えられる。広い世界では利害が錯綜し現代法が調整のために介入することが多くなるからである。始めは狭い世間の各所における暮らし方の問題であつた入会が、広く世間一般の問題(この場合は「社会」問題)となつて法化される(慣習が権利化され入会権になつた)という例がある。このように「世間」が「社会」とよび変えられるようになったところでは、「道理」が「法」にとつてかわるという現象が生ずる。

しかしながら、①法が道理からズレるとタテマエとホンネの使い分けが生じ、法の適用が道理からズレると適用

拒否が行われることが多い(隣人訴訟の場合)。②法化が行われても道理が生き続ければ法の軽視がみられ、法外の法^レ現象がみられる。③道理が法の成文化から外れると、^レ生ける法^レとして生き残るという道理↓法化の関係が考えられるのではないか。

さて、IT社会[、]の出現によって、その名の通り、「世間」は「社会」化するのであろうか。それとも名とは違って、「社会」の「世間」化を拡大するのであろうか? この疑問は道理と法のせめぎあい深く係わる重要問題であろう。くだい話になるが、「世間」と「社会」の違いに関する所説を紹介しよう。

5 フッサールの現象学の方法により「世間」を観察した佐藤直樹は、「社会と世間のちがい」について、次のようにいう。⁽¹³⁾

「第一に、社会と『世間』とのいちばん大きなちがいは、社会が契約関係を中心とした市場原理で構成されているのに対して、『世間』は贈与・互酬関係によってむすばれている」。

「第二に、人間関係に関して、社会では『個人の平等』が貫徹されるが……『世間』においては目上・目下などの『長幼の序』に重きが置かれ、人間が平等だという考えは『たてまえ』にすぎない」。

「第三に……社会は個人が集合してつくりだすものと考えられているが、『世間』では……個人が不在であり、まず『世間』という世の間があつて、しかるのちに個人が存在する」。

「第四に、……社会では聖／俗の分離がおこなわれるが、『世間』では聖と俗が渾然となっていて民間信仰のようなものが大きな位置を占め、犯罪もケガレとみなされる」。

「第五に、社会はウチとソトの区別をしないが、『世間』はウチとソトの区別という排他性をもつ」。

「第六に、……社会において人々は『社会を離れて生きていけない』と思うことは稀だが『世間』のなかでは『世間からつまはじきされたら生きていけない』と人々は思っている」。

ヨーロッパでは十一、十二世紀にキリスト教が「世間」を一掃したが、わが国では明治以降も「世間」は残り、戦後の一九八〇年代に高度消費社会が姿を現わすと、「世間」の露出が生じた、という。すなわち、それまで愛情原理が支配した家族が市場化して市民社会と結合し（家族の崩壊）、経済の安定成長のもとで血縁を前提にした縁故・地縁・既得権が息を吹き返して「世間」の露出が際立つようになり、ついで、職業・資産の「世襲化」の進行により「資本主義の中世化」現象がつくりだされて、閉塞感の強い「世間」が肥大化しているのが現状である、と佐藤直樹は分析する。⁽¹⁴⁾

一九九九年に設立された日本世間学会の一会員が、『世間』はわれわれ日本人の運命である。「もしも世間という場を認識することができないならば、われわれは自分たちの依って立つところを認識できないことになる。」「日本人にとって、『世間』は空気のような存在である。そして私たちは、その『世間』のなかに生きている。しかしそれはあまりに日常的存在であるために、普段は私たちの意識にあまりのぼってこない」とまで言い切るのである。もしもそうなら、社会の現代化と法化がいくら進んでも、「世間」が絶えず顔を出すのが日本法文化の個性ということになり、川島、野田を大いに歎かせることになってしまう。

6 梵語で五蘊世間と解されていた原義が、日本の日常語としてただの世俗「世間」一つにまとめられたため、漠然とした範疇・内容の不確定な観念となった。そのため組織化された個別の世間は固有の異名でよばれることになって、「世間」一般はむしろ流動性をまし、意味深長なニュアンスを含む言葉になったというのが現状である。

そこで最後に、「世間」(感覚)が社会生活のどんな「場」に潜んでいるかについて具体的に考察してみよう。いわば「世間」の社会的諸相の検証である。

(1) ところで、この社会的諸相の構図について、『日本人の仲間意識』(一九七六年)を論じた米山俊直は、「社会関係のいちばん外枠を世間と呼び、家族のように血縁関係で結ばれている部分を身内と呼ぶならば、仲間というの

は、いわばその中間に位置している、私たちが所属する集団ということができよう」(三七頁)という。この構図に従えば、人は「世間」「仲間」「身内」という社会的諸相に属するわけで、本節で問題にする「向三軒両隣」は「仲間」に属する中間形態であるが、すでに明らかのように、それも「世間」なら「仲間」も「世間」、つまり一般「世間」に対する「小世間」ということになる。したがって、世間について、この双方を念頭において検討を進めることにする。

ところで「世間」の発展史からみて、マチ、ムラを始め、さまざまな「世間」の型を探れる恰好の時期は江戸時代である。世の中が長期に涉って安定し、生活分野の多くの領域で対人関係の組織化が行われ、地域・信仰・職業・互助などについてとそれらの複合態の組織が、「社会」観念のない以前には「世間」と観念されていたからである。

(2) そんな「世間」の基本形態(一般世間)は、「マチ」「ムラ」である。「マチ」は道路に面した家並みの「街」(『説文』四通の道)の区画のある集落を指して「町」(『後紀』では土地の広さの単位で十段を一町と定めたが、のち住居地の区画を指すようになった)となった。現在の原形は室町時代にできたといわれ、門前町、城下町、宿場町、市場町、港町などとよばれ、マチの観念は様々で(統一した町概念ができたのは明治中期以降)それに適応する「世間」があった(日本の集落が道路に沿って生まれたという話は都市形成のあり方を考える上で極めて示唆的である、後述)。

これに対し「ムラ」は人が集まる「群」(むれ)を原義とし、古くは「里」「邑」を当てたが(書紀など)、一〇世紀には「村」となった。惣村の展開をへて、戦国時代以降に貢納や支配のために、「村組」・「近隣組」(向三軒両隣の例)が設定され、村寄合・部落(村の一部の呼称で字単位が多い)集会・村掟の自治的仕組みを通して、組織維持のための確固たる「世間」をもっていた。

ところで、町・村は末端行政組織として今も確かに区別されている。しかし平成大合併によって、中味の違いは

ほとんど判らなくなっているのではないか。筆者のよく知る例として、砺波市と共に「散居村」風景で知られる富山県南砺市は四町六村の合併で生まれたが、門前・彫刻町、機織り町、木工町、商業町あり、温泉や合掌集落まで含んで、混然たる連合的自治体である。市条例の法的制約の下で、合併以前の現存する土地のナラワシ・シキタリ、世間のキマリ・オキテはどうなっていくのか。隣人訴訟から三〇年たって、互助的小世間や一般世間が全国(大世間?)の反応を呼びおこすことがあるのか、という疑問である。

7 疑問はさておいて、「大世間」「一般世間」に次いで、現在、見聞きすることも少なく余り知られてはいないが、時に目にすることもある「特定目的の小世間」をみておきたい。互助目的のほか、信仰目的、社交目的などの、個別的目的をもつ「世間」もしくは「仲間」についてである。

(1) まず、私製版互助機能をもつ「結」(「もやい」ともいい、田植や屋根葺などで共同労働をする組織)がある。「結」は、自然村とは異なる定住的居住が続いたムラ生活の労働にとって欠くことのできない自治的組織で、今もその實際をみるそのままある例である。入会が法化されたのに対し、ここでは「仲間のキマリ」、つまり「世間付き合い」という生活規範の総体を表わす感情によって自律が守られるという、「社会」を観察する場合とは異なる人間関係のあり方に触れることができる。

(2) 次いで、「講」・「氏子」・「檀家」などの信仰上の組織について言及する。

「講」は現在、マス・メディアに登場することはほとんどなくなったが、信仰目的以外のいろいろな社会機能を果たすものとして、かつては広く利用された社会組織でありながら、学界で紹介される機会も少ないので、少し詳しく説明する。⁽¹⁶⁾「講」とは、もともと經典を講読する講經の集会のことで、古く飛鳥時代まで遡るが、平安朝初めに法華信仰が高まるにつれ法華八講会が流行して、民間に広く浸透した。中世になると、末法思想の影響による信徒の期待に合わせて仏教各派の組織化のために参詣組織として「講」がつくられた。神仏混淆の時代であるから神

社の場合ももとより同様であり、①全国的に著名な神社・寺院について、②各宗派の信仰者によるまとまった参詣のため、③地方の山岳信仰に始まる土着的な諸宗融通の組織、④民間信仰に根差したもの、という形態をとりながら、日本全国に広まっていた⁽¹⁷⁾ (分類は筆者)。

①伊勢講・出雲講・富士講・春日講・熊野講・八幡講・天神講・稻荷講・善光寺講など。

②西国・四国の札所巡礼、高野山講(大師)・成田講(不動)・報恩講(真宗)・身延講(日蓮宗)・観音講と地藏講(曹洞宗)・薬師講など。

③平安朝弘仁年間に山岳修行から成立した修験道によるもの。北から岩木山・出羽三山・早池峰・鳥海山・金華山・飯豊、妙義・榛名・古峰・筑波・三峰・高雄・大山、弥彦・立山・白山・戸隠・御嶽・秋葉、大峯、伯耆大山、石槌・剣山、英彦・鵜戸・霧島・阿蘇などの霊山信仰。

④竜神・水神・雷神・荒神・庚申など雑多なのは陰陽や干支にからんでいるからで、道教からのものもある。

遠距離参詣の場合は、旅程が長く親睦の意味もあつて物見遊山を兼ねることがあるのは、落語で馴染みの読者も多いだろう。

他方、中世から近代にかけて発達した「無尽講」や「頼母子講」は村落の互助目的でつくられた庶民金融のための組織だが、集められた講金は遠距離代参の資金としても使われている。双方の違いははっきりしないが、無尽は江戸時代の貧者に大いに利用されたといわれ、頼母子講は西日本に多くみられた。近代になって無尽の呼称が一般的となり、会社組織の営業無尽が行われるようになると、大正初期にはその数は数百までになったといわれている。

次に、氏子組織について述べる。祭祀組織である氏子組織には、①系譜神を中心とする宮座型、②崇敬神を中心とする信徒型、③地域神を中心とする氏子型があるが、系譜神が地域に定着すると地域神に変わる例が多く、また

崇敬神は「講」集団として定着したから、氏子型が一般的形態となった。一つのムラには一つの氏子組織があった、社費徴収・神社清掃・祭礼・宮田の経営管理などを行った。

松平誠『祭の文化』（一九八三年）は、それを「日本人の基層文化のシムボルとしての神祀り」（二八頁）であるといい、「日本人の心のふるさとである」（二頁）と評する。本稿流にいうなら、日本の文化的遺伝子になぞらえられようし、生きている「世間」をみるともいえる。また、千葉正士『祭りの法社会学』（一九七〇年）では、祭祀組織における「社会規範は、実定法とことなるとはいえ、ある種の特定された社会的な正統的權威能力・サンクショ・行動様式を……そなえているから、法の一種である」（二八三頁）とまで断言している。仮にそうなら、法外の法の見本といってもいいだろう。

江戸時代の社会的統制力をもつ寺請制度も明治の神仏分離、そして現代の都市化・世俗化によって家を中心とする寺檀関係を解体させ（イエまで解体？）、地域社会の急激な変動は檀家集団の存在すら危うくさせている。現在、檀家制度が「世間」にどう係わっているのか筆者には不明である。⁽¹⁸⁾

以上、江戸期を中心として「小世間」の諸相とその後の若干の経緯をみてきたが、信仰を中心に、経済・社交など、庶民は重複してさまざまな「小世間」に属していたことが判る。繰り返しになるが、キリスト教が「世間」を一掃し、やがて個人中心の「社会」をつくったのに対し、混淆信仰のわが国では、神・仏・民間信仰の組織を通して「世間」が仲間感情を温存し、世間の道理を残存させることになったのだらう。

このテーゼは、現代憲法学でいう「部分社会の法理」に通ずるとの問題関心をよびおこすと気付く研究者がいると思うので、それはのちに論ずる。

三 世間の「道理」

1 これまで、〴〵世間の道理〴〵という観念で〴〵生ける法〴〵もしくは〴〵法外の法〴〵を論じてきた。また他に「世間のナラワシ」・「世間のシキタリ」・「世間のコトワリ」という言い回しを使いわけた場合もあった。この双方の関係は、筆者の概念整理では、ナラワシ、シキタリ、コトワリ、あるいはキマリを総括するものが「世間の道理」だといってきた積りである。

そこで本節では、世間の「道理」について考察したい。「道理」とは「道」であり、そして、「道」も「理」も漢字の母国、中国の思想文化を形造る基本概念である。幸い、その理解には、溝口・丸山・池田編『中国思想文化事典』(二〇〇一年、『中国』として本節引用)が有用であり、また早島鏡正監修『仏教・インド思想辞典』(一九八七年、『インド』として本節引用)も参考になる。これらに頼りながら話を始めたい。

(1) 「道」について『中国』の冒頭にいう(二一頁以下)。

「人が通行する道というのが原義だが、のちには広く人や物が必ずそこを通る道筋・法則・規範の意味になる。戦国時代、宇宙の理法の発見から天道が、また人間の規範の探究から人道が意識され、さらに道家の思想家が天地万物の存在の根拠という哲学的概念として道という語を用いてから、宇宙・自然・万物の普遍的規律や根源的真理として、また社会・経済・政治・道德の当為や規範として、高い位置付けが与えられた。さらに宗教(道教・中国仏教)や文学・芸術などの諸方面にいたるまで、道は中国文化の重要な概念でありつづけた」と。云い得て妙である。

『インド』に興味ある記述がある(三三〇頁以下)。「道」にあたる幾つかの使い方をあげ、サンスクリットの「マルガ」(バーリ語ではマツガ)は「さとりへの道」、「ユクティ」は「道理」と漢訳され、「ガティ」は「六道」を表

わしている。が、特に注目をひいたのは、「ダルマ」は通常「法」と漢訳されており、「道」に近いという。そうすると、「道」「道理」「法」はお互い同義に近いということになる。事の可否は筆者に判断できないが、ありうるという感想を抱いている。

続いて『中国』の本文に入る。古字書の『説文解字』の「一達これを道と請う（まっすぐに通る一本道）」が、『左氏伝』や『国語』（筆者・中国の史書）では哲学概念として天道・人道という語形で使われた。人道に具体性を与えたのが『論語』であり（「朝に道を聞かば、夕に死すとも可なり」）、しかも、天や人を外して「道」に普遍性を与え、価値概念としての普遍的真理と解した。他方、存在概念と解した『老子』は、存在の根拠を宇宙に求めて世界の本質を「道」とした。

これらの個人レベルでもとの根拠から「道」を考えようとする思想に対し、社会レベルから「道」の存在根拠を「法」に結びつけたのが、韓非子である（法は道によって設けられ、道によって行われるべき）。かくして「道」は、存在から生成として、時に当為から法則として、概念規定されたことが判る。

中国仏教が、老荘思想を借りて展開したことはよく知られていると思うが、「道」という語に核心的意味が与えられて、「仏とは道を体得した者である」（孫綽）、「道の究極を菩提と称する」（『注維摩經』）といわれ、悟りは「道」を介して得ると中国人に理解された。宋代以降の儒仏道一致論においても、「道」観念の絶対的価値は動かなかったが、次第に「道」の内容が多様化したことは否めず、その意味内容は曖昧になった、という。

(2) 次いで「理」について、『中国』は冒頭にいう。

「……古代では理は、すじめ・あやを原義とする名詞で……一定の状況下では必ずそのようになるということの表明に使われたのである。それゆえ理は、思想のみならずあらゆる分野で使用が可能な語であり、また日常語のなかには理の語を組みこんだ表現が少なくない。……理には、本来かくあるべきことと、現実はいなくなってしまうこ

との両義があり、思想的主張においては前者が中心である。魏晋の玄学や、とりわけ仏教や近世儒教では、個々の理を統べる普遍性もいわれている。これらの思想にとって、日常的な個別的事象を通して現れる普遍性を語るとき、この語はとくに効果的であった」と。

冒頭の総括史的説明は不十分なので、本文の記事でそれを補おう。古代における理は玉の肌・すじなど、物それぞれの個別的性質を表わし、それを総括した普遍的原理は道といった。が、玉の器を作るには理に従って細工する必要があつて、そこから則るべき秩序という意味が生まれた(『孟子』)。理は諸子百家の論議のなかで内容豊富となり、一般的法則の意味となり(『墨子』)、さらに人生に係わらせて、行動規範としての筋道にも結びつけられた(『礼記』)。莊子の注を書いた郭象(四世紀始)は、「天理自然」「道の理」「必然の理」「自然の理」など抽象的原理の意味の強い言葉として多用し、これが一般的となった。

中国仏教は、この方向をさらに独自に発展させて、「理は本来、常と無常を超越している」(竺道生『涅槃經』注)とし、その実体化について「あらゆる現象は無限に縁起しあう」(唐の澄観『華嚴法界玄鏡』)と、理を絶対的な真理とする思想と説いた。

中国で「理」学といえば宋明代の儒学をいう。これまで個別的な秩序というニュアンスで考えられていた儒学の理が、仏教の影響をうけて普遍性をもつようになったのである。程頤(ていごう)の天理説、程頤(ていごう)の理一説のあと、南宋の朱熹(しゆき)の理気二元論が唱えられる。経験的に知覚しうる氣に對し、知覚しえないが實在を想定しうる理を個々の法則・秩序の意味に解しながら、その果てに形而上の理は一つという境地があると論じて、その後の思想家にとって哲学的表現の常用語になった。

しかし、やがて理の内容は何かが問題になり、元代では上下関係の固定化の要請と解されて、封建教学の代名詞としてのイメージがつきまとうということもあつて、清代には強者の論理の思想的代弁者と批判された。

理はその抽象性・理念性の言語ゆえに、その使用範囲は古今を通じて広く、日常用語としてもなじみ深いものがあって、「情理」(?)と奇妙に熟したりもすれば、天下の「公理」と「理想」が語られることもある、と。

2 さすがに漢字の母国である。その基本理念的言語たる「道」・「理」は、今日まで極めて広範にさまざまな意味を与えられて使われてきたことが判る。このような原義をもつ漢字が、日本でどのような意味をもつて使われてきたのか。しつこいようだが、改めて、事典ではなく、辞典によって明らかにしておこう。

(1) 「道」。「みち」と読めば「人の歩くみち」であり、「どう」と読めば「仏道」を意味する(『遺教経』)。

よって仏語の「道」から。①さとりの道(維摩経)。②人間のふみ行うべき道、道理になつてゐること、合法なること(法句経)。③実践のしかた。④菩提(無量寿経)。⑤仏道修行。⑥道諦(仏教の真理である四諦の一つ)(俱舍論)。⑦宗教実践者の集団(雜阿含経)。⑧輪廻の世界、生存の状態、六道(宝性論)。⑨業道。⑩苦行、などと極めて多義的である。そこから日本語としては、①人の通行するみち、小さいみちは路、大なるみちが道。②人の守るべき正しいおしえ。③学問の専門分野。④八正道、などの意味が生まれ(『広説仏教語大辞典』『日本国語大辞典』より、以下同じ)、書道・茶道・華道などの芸の道から武士道・商人道などの人の道に関する言葉がつくられたことは、多くの読者の知るところであろう(詳しくは後述)。

では「理」とは何か。仏典では、①ことわり、すじみち(俱舍論)。②五官で確かめられる道理。③理論(俱舍論)。④真理、根本の道理(往生要集)。⑤現象を現象たらしめているもの(華嚴経)。⑥すべてのものの本質、とある。さらに、真理として普遍的なもの(法華義疏)、「胎藏とは理なり、金剛とは胎なり」(空海・秘藏記)とあつて密教胎藏界の中心理念であり、宋儒では人倫を含む宇宙間の根本原理(山鹿語類)とあるように、ほとんど「真理」に近い観念である。日本語としては、①物事の筋道、不変の法則、道理(続日本紀)。②理性(平家物語)。③物の表面にあらわれた細かいあや、文理、というふうに「道理」に近い。つまり「理」一字で、「真理」や「道理」

と同義的に解されている。「理の当然」と引けば「道理に合うこと」と辞典の解説があるというふうに。

『漢書』（武帝紀）に「將軍已に廷尉に下し、之を理正せ使む」とあり、これに関する唐の顔師固の『注』に「師固曰く、理は法也。法律を以て其の罪を処正するを云う」とあり、律令の陳意見条（公式令六五）には「理に当れば奏聞せよ。理に当らずば彈ぜよ」とあるのは、「理」は裁判規範と考えられたこともあるという証になる。

このような抽象度の高い普遍的觀念だと、人間社会のさまざまな「ものごとのことわり」を表わす言葉として多種多様に用いられること自明である。

道理から思いつくものをあげても、真理、事理、妙理、摂理、条理、玄理、哲理、倫理・節理があり、法理からでは権理、経理、文理、心理、論理、弁理が、そして義理からでは情理、乱理、空理、非理が、そして定理、原理、公理、究理、審理、推理が、さらに総理について管理、処理、整理、受理、代理、修理と続く。まだまだ天理、地理、物理、生理、病理はまだしも、調理、料理にいたっては不可解としかいいようがない。理とは何と万能な言葉か！

(2) 改めて考えれば、「道」も「理」も、その字源は仏典からの日本語として長い歴史をもち、ほとんど類語に近い内容をもちあわせている。しかし敢えていえば、前者は人間存在や行為のあり方、つまり「おこないのすじみち」に係わっているのに対し、後者は事物の核心について、つまり「ものごとのことわり」に係わっているということか。したがって、「道理」について、てっとり早くいうと「おこないのすじみち、ものごとのことわり」ということになるが、求知心の赴くままに、重ねて「道理」の意味を分析する。

これまでと同様に、仏語としての語義から考えると、事柄のみちすじ、あらゆる事物が存在し変化していくにあたって必ず依拠されるきまりや法則、生滅変化する一切万有をつらぬいている法則（瑜伽論・正法眼藏、筆者は『愚管抄』を思い出す）などである。日本語としては、①当然のすじみち、正しい論理（続日本紀）。古い例では正当性

の基準を具体的に示す場合に用いられ（除目では人事の基準を示すもの）、一般的・普遍的正当性を示すものではなかった。②訴訟で自分の側を正しいとする主張（東大寺文書一一六九年）。③それぞれの分野での正しいあり方や筋道、ある事柄に関して正当性があること（その事柄を表わす語の下に添えて「……道理」の形で用いたり、種々の物事についての個別的な筋道・正当性・論拠などの意でも用いたが、特に政治・法律の分野に用例が多い、『平安遺文』に各例あり）。④特に文書に明証があること（文書道理という、東大寺文書一〇一一年）。⑤人間として守らなければならない道（日蓮『開目抄』「賢王の世には道理かつべし」一二七二年）などと解説がある。

「道理」も、しつこいように多義的であり、法理としては融通無礙（「山階道理」の悪例も）でさまざまな法の領域に顔を出すようにみえる。その位置はといえば、「道理に向う刃なし」（譬喩尽一七八六年）では「権力」の上位、つまり「道理の支配」だが、「道理を破る法はあれど法を破る道理なし」（太平記一四世紀後半）では、いわゆる「非理法権天」の価値序列に適用なのである。現代法でいえば、さしずめ、法の一般原則、格上げして自然法、格下げすれば条理ということか。中味はいろいろで具体的には曖昧模糊（現代法で考えれば権利と義務の区別はなく、むしろ同体と捉えている節すらある）。それが世間の「道理」として長い寿命を誇った理由かも知れない。世間学会が「世間」は生き続けるというからには、^レ世間の道理^々も生き続けるのであろう。それは、^レ世間の道理^々を和様の一言でいえば、「人の世のすじみちとことわり」あるいは「人の世の倫についてのキマリ」という、人間味豊かな母性的表情をもつ言葉として、日本人の文化的遺伝子に共鳴するからである。

ところで、法文化論としては、道理と法との関係が問題であり、重複する部分もあるが、それを「道理」の歴史のなかに探ってみたいと思う。

3 律令格式時代のあと、中世は「道理の世紀」などといわれる。実体的法規範が欠如した中世前半では、「道理」が法の基盤として機能した。具体的内容をもった規範としてではないが、「道理にかなう」ことが自らの正し

さを根拠付け、対社会的な説得力をもつという社会的了解があった。しかし強制力はもたないので、「無理を通せば道理ひっこむ」という山階道理（山階寺は現在の興福寺）の例もみられる（大鏡）。

それが一三世紀になると、「道理」はいっそう盛んに説かれ、しばしば引用される鎌倉幕府の基本法典『貞永式目』という、道理を法と捉える成文法が制定される。新しい階級のための武家法であり、幕府役人が土地に関する紛争を処理するさいの基準を示したものという限定的性格のものであって、その判定事情をしるす、北条泰時から重時に宛てた消息状に「ただだうりのをすところを被記候也」と書かれている。王朝以来の武家の「道理」のなかから選択し成文化したものであるが、「新しき法」⁽¹⁹⁾といわれ、『法の支配』の原基ないし胚種の意義をもちうる⁽²⁰⁾と評せられている。

その後、随時、式目追加が立法され、室町幕府もそれを踏襲していたという。しかし、律令も補充法の地位を保っていた⁽²¹⁾というから、「道理」と「法」のせめぎあいが始まったとみるより、双方が混交していたと考える方が事実⁽²²⁾に則するのではないかと思う。

「道理」のもつ筋道の普遍的性格が表われた典型例は、広く紹介されている『愚管抄』である。「一切ノ法ハタゞ道理ト云ニ文字ガモツモノナリ」という言葉が広く知られているが、この書物に使われている道理の言葉は一三八回にも及ぶという調査もあって、「道理物語」という渾名さえあるが、そこにはさまざまな内容が盛り込まれている。法文化論としてその内容を考察すると、大まかにいつて劫初劫末の道理、つまり時代を支える道理と、「世のため人のためよかるべきやう」の道理、つまり具体的事態に処する道理の二つがあると説明される⁽²³⁾。今流にいえば、前者は「大方の道理」＝一般的道理、つまり法の一般原則であり、後者は個別的な道理、つまり条理である。

中世の後期社会においても、凡ゆる社会的実践がそれぞれの現場で法を生み出す源泉になったという⁽²⁴⁾。特にローカルな法の実践は、筆者の解釈では「世間の道理」とも推測され、「道理」と「法」は観念として癒着（？）が統

いていたと考えている。

中世の道理の法的性格については、古くからさまざまな解釈があつて極めて多義的であるが、その描写から表情をうかがうと、「封建的道德」⁽²⁴⁾、「常識的な武士道」⁽²⁵⁾などの道德規範説と、「倫理感・道德感に裏付けされた衡平観念」⁽²⁶⁾、「権力や実定法を規定する超権力的な法」⁽²⁷⁾などの法規範説の双方があつて、現代法流に言えば条理から自然法にまで融通する法観念というところであろうか(？)。

他方、中世法思想について「法は時代時代の現実に対応して定立されるべきもの」⁽²⁸⁾という総括がある。中世の法は生活規範であつて、幕府法・家法・公家法・本所法などのほか、慣習や先例をさすこともあるが、何れも拘束力は微弱であつた。それゆえ、現代に置き換えていえば、法と道理との法理上の区別は曖昧であり、使い分けしていたわけではない、というのが筆者の推測である。つまり、「道理」の側からみれば、時宜によりその内容を融通する法観念として中世の法秩序を形成していた、といつてもよいのではないか。

4 中世後期以降は、「理」と「法」が拮抗する時代となる。すなわち、武士階級が領主層に浮上して、その道理がお上の法として成文化されると、これに抵抗しようとするさい、民衆は対抗理念として「理」を振りかざした。「理」は民衆の新たな超権力的法観念として芽吹くのである。ここで、「道理」は「道」と「理」に分離し、「法」は「仏法」と「王法」に分裂するという当時の思想状況について一考しておきたい。

「理」の意義について「根本の道理」(往生要集)と解説したことは記憶に新しいはず。「理不尽なやり方」は道理に合わない扱い方のことである。「理」だけで「道理」のことでもあるから、「道」が抜けても意味は変わらないのだが、「道」が抜けたわけがあつたのか、なかったのか、推測にすぎないが、筆者の考えを記してみた。

(1) 中国の『魏書』に卓弥呼について「鬼道に事えて能く衆を惑わす」とあり、吉備真備が唐から「書道」を伝えたと話から考えて、歩く「みち」ではなく精神的「どう」の観念が古くから移入されていたと考えてよい。

日本書紀の「神道」(易経からの借用)は神に対する仕え方の意味で、その証となろう。奈良時代の大学寮における四道(明経道・明法道・紀伝道・算道)、典藥寮の医道などは世間の道である。

「神道」があれば「仏道」がある。「筆とるみち」(『源氏物語』絵合)が「書道」となれば、茶の湯が「茶道」、生け花が「華道」、となり、「もののふのみち」は「武士道」になるといふうちに、「どう」のインフレがおこる(ほかに、町人道・農民道といわれる社会状況があったらしい)。その果てに、『色道大鑑』(畠山箕山二六七八年)という百科事典が著され、「色道」(好色一代男一六八二年)によって、「どう」の値打ちは地に落ち破綻する。

近世における「どう」の花形は「武士道」であろう。しかしよく知られるように、新渡戸稲造の英書『武士道』によって欧米各国に紹介されながら、福沢諭吉『文明論之概略』のなかで痛烈に批判されたという経緯をもつ例もある。確かに、「もののふのみち」は形而上的な精神世界における個人の心構えを表わす言葉であつたものが、「武士道」となつて形而下的な単なる武士団の原理・原則を表わす言葉となり、將軍や大名たちのための御用道徳に成りさがつたのである。「君君たらずとも臣臣たり」という戒律に変わったのでは、これも「どう」の破綻といわざるをえない。しかし重要な論点は、統一政権が成立して流動的な社会の固定化をもたらしたことが要因で、近世では厳しい「世間」が成立し、それと最も密接に結びついていたのが武士であつたという点である。⁽³⁰⁾

江戸時代では、名君と称された大名でも「世間」を気にしていたという多くの事例を知ると、悪い評判が藩の地位を脅かすという理由があつたにしても、「どう」が破綻しているといわれようと、武士が「世間の道理」に苦慮せざるをえない心理状況が伝わってくる。

(2) また「非道な仕打ち」という言葉が古くからある。ここでは「道」は「非」の対語として同位におかれ、「非は理に勝たず」により、「道」は「理」より格下げになった。「どう」の墮落を予見した民衆は「どう」を捨てて「理」に執着した、と筆者は考えている。というのは、一揆の時代、民衆は訴状のなかに「理」を掲げて、自ら

の主張の正当性を立証しようとした歴史的事例が数多いからである。この事例で注目すべきことは、「道理」が「理」にすり変わったことで、現代風の解釈におきかえていえば、権利・義務の区別が曖昧であった「道理」が、権利に重点を置く「理」に重心を移し始めたことを意味するのではないかという点である。

そうすると義務はどこへいったのか。筆者は「義理」がそれに対応して生まれたと考えている。理由はこうである。義理、この語意に「職業、階層、親子、主従、子弟などのさまざまな対人関係、交際関係で、人が他に対して立场上努めなければならないと意識されたこと」とあって、『曾我物語』（南北朝）が引用されている（多用されるのは江戸時代であり、仮名草子（一六五九年）・好色一代男（一六八二年）・椿説弓張月（一八〇七—一一）などの例がある。「義理のしがらみ」・「義理を欠く」・「義理を果たす」・「義理をたてる」など、現代でも義務感覚の表現に使われる用語である）。ただどうか、当然というか、原語はサンスクリットやパーリ語（増一阿含經）にあり、特に「經典の説く道理」のことを指しているから、いわば道理と同義といってもよい。

しかも、興味を引くのは、「義理」の引用例に符合するように、同じ『曾我物語』に「理を破る法はあれども、法を破る理なし」という言葉がある。武士と民衆の対立関係を前提に、理・法の拮抗が始まったという点である。すなわち、支配階級の法が上か、被支配者の権利が優るか、それぞれの階級性になって、理・法の拮抗が中世以後の歴史に彩りをそえることになる。

5 こうして、中世史に登場した理・法の拮抗は、近世になって、一揆の制圧を課題とした徳川政権によって解決が急がれた。『元和武家諸法度』（一六一五年）の「法をもつて理を破り、理をもつて法を破らざれ、法に背くの類、その科輕からず」（第三条）という武士階級の法理である。つまり、「お上の法」の源流をみたということか。しかし、寛永一二年武家諸法度には、この条項はもうない。中田薫によれば、徳川中期には「理主法従」の新思想が現われ、『律令要略』（一七四一年）の「大法を以断ずといへども、道理に依て大法も雑用事あり」（第三節八〇条）

に至って、それが原則として確定し、「理主法従」は幕末まで法曹の不変の信条であったと断定される⁽³¹⁾。

ところが、かの有名な「非法法権天」(『伊勢貞丈家訓』一七六三年)を想起す読者もいれば、当時の諺語辞書『譬喻尽』(一七八六年)に載る「理を曲ぐる法あり法を曲ぐる理なし」の言葉を知る人もいよう。当時の世情では、各人の立場によって主・従の位置も異なるだろうから、安定した時代を通じて、理・法の拮抗が続いていたというのが真相か。これが筆者の所感であるが、武士ですら、前述した武士層の「世間」に対する思惑により、「武士道」の名において「理」が「法」に優る場面が時にあったと推論しうるのである。

追記風になるが、理法拮抗の学理上の成り行きは、朱子学の「理」観、すなわち「学問の道は先づ理を究め(る)」にあり、「理にかなうは善也。理にそむくは悪なり」(林羅山『三徳抄』一六二九年)という究理の普遍性追及に始まる。次代の山崎闇斎は「道理のままに明らかに、裁く」(『敬斎箴』一六五一年)と、あるがままの道理に戻るが、羅山に少し遅れて、陽明学派や古学派はその隙につけ入る。中江藤樹は「権の外に道はなく、道の外に権なし」(『翁問答』一六四三年)と述べたが、道理の批判者、伊藤仁斎は「凡そ事専ら理に依って決断するとき、即ち残忍刻薄の心勝って、寛裕仁厚の心寡し」(『童子問』一七〇七年)と、理を否定する。この延長に現われるのが『葉隠』(一七一〇年以降)である。「道理の外に道あり」、「武士道と云は、死ぬ事と見付たり」という言葉は周知。荻生徂徠の「理は定準なし」(『弁名』一七一七年)という言葉によって、江戸時代の究理学の結論は理の不可知で終わる。

「道理の風化」を論じた、相良亨は「理の存在が認められても、それが人間一般にとって不可知とされる時、人は、ただ制度への随順において、さらには習俗への随順においてのみ理にふれうるものとなる。ここには、定め・習い・例しという習俗を重んじた中世の道理観が、新しい装いをもって浮び上ってきた感がある⁽³²⁾」と述べている。結局、「理」は民衆の条理として、慣習・風俗のなかに韜晦することになったというわけか。それなら、日本人の

「法という文化」の個性は、ここに定着したということになる。

6 西欧法の継受期において、明治政府が民事慣例調査を行ったという記録がある。日本法では、律令に始まって式目・法度は刑事法・公法が中心であり、民事法分野で「道理」の働く余地が大きかったということがこれで推測できるが、明治一〇年五月に『民事慣例類集』、明治一三年七月に『全国民事慣例類集』（何れも司法省蔵版）が発表された。前者は、太木司法卿が民法編纂の材料に供するため「特に委員を各地方に派遣し民間慣行の成例に渉るものを採録せしめて之を類集し」たもので、幕末の旧慣例をも併記し、権利義務に関係のない民俗的なものも多数収載している。後者は、これら慣例の増補追録版である。原著について検討する機会はなかったが、昭和一九年に風早八十二の解題本が刊行され、その内容について「氏神祭祀を中心とする家族乃至部落の慣行」、公の要請に対する滅私奉公精神、「村方三役と村民との間柄」等々、日本固有法の生きた慣行的源泉が提供されている、と紹介している（執筆動機は日本家族制度の国家的性格もしくは日本国家の家族的性格の発見にあるという当時の皇国史観に基づく）。

しかし、文明開化の大喚声のもとで、これらの調査に対しどのような配慮をしようというのか。「民法出デテ忠孝亡ブ」（一八九一年）という雰囲気の中で、「理に定準なし」では、合理的法体系のなかに権利義務化しようとして法理上の位置付けに難儀を感じたであろうことは想像に難くない。家族制度の法典化は可能であったが、「法例二条」にその苦勞のあとが偲ばれるというものである。こうして生き続ける「理」の叫び声が、時に「権利」の名において学界の耳目を驚かせたことは、その後の民法学説史のなかに読みとることができないのではないか。

四 「法」観念の分裂

1 さて、「法」と「理」との優劣争いという難題に止まらず、加えて、法律家は、法観念の分裂（？）という、

これまで省みることのなかった難問をも抱えこむことになるのである。つまり、「法」は、「理」と同時に、別の法観念の挟み撃ちに遭って、守勢一辺倒なのではなかったかとの推察をすることになる。

そもそも「法」観念に二義ありとは、中国史の、いや更に古いインド思想史が物語る話であり、以下、『インド』の解説によって、話を始めることにする。

「法」の原語はサンスクリットのダルマ、パーリ語のダムマである。ダルマは中国・日本では一律に「法」と訳されることが多いが、実はダルマの意味は多岐に渉り一義的に捉え難いのである。曰く「それによって始めて個々の存在者の存在が可能となり、また存在者相互のうちにあるべき特定の関係が成りたつところの、目には見えぬがいやおうなしに認めざるをえぬ何かしらある掟のようなもの」(「道理」に似ているとは筆者の感想)であり、形而上学的だが存在論的なもので、「近代科学の諸法則とは、根本的に異なるものである」。「真理・理法・世界秩序」と訳して大過なく、その倫理的な面を強調すれば正義となり、また個人道徳、社会規範としての一面を捉えれば、義務または法律という意味をもつにいたる。……究極の正義、真理としてのダルマに従って生きることこそが、個々人の救いへいたる道ということになり、ここに、ダルマの本来宗教的な性格がうかがえる。事実、インドでは、個々の宗教、また宗教家の教説はダルマの語をもつて表わされ、……むしろダルマの……さまざまな語義には多かれ少なかれ宗教的なものとの関連が認められる……」(と冒頭にいう(四〇三頁))。以下はその個々の用法のあらましである。

・「規範としての法」 現存最古『マヌ法典』の名は『マナーバ・ダルマシャーストラ』といい、ダルマ・シャーストラの一種で、民・刑・裁判法(相続・貸与・預託・契約・殺人・傷害・窃盗・証拠・神盟法・結婚など)を規定するほか、宇宙開闢・輪廻・業などの哲学的問題にも言及する。バラモン教的世界観による理想社会を前提にした生活規範を系統付けたもので、自らのダルマをまっとうすることが個人の理想とされる。

・「宇宙秩序としてのダルマ」『リグ・ヴェーダ』において天則（自然・人倫を貫く統合原理）とほとんど同義に近い意味をもつ語と考えられている。

・「仏教のダルマ」 原始仏教典にはさまざまな意味の「法」が記載されており、五世紀以来、その意義精査と分類に力が注がれている。「法則・正当・規準」の意味、および「真実・最高の實在」の意味では、『ヴェーダ』や『ウパニシャッド』にすでに用法があるが、仏教独自の「法」についていえば、釈迦の教説と経験的事実をダルマと呼び、教説の「法」は三宝（仏・法・僧）の一つとして「経蔵」に発展し、経験的事実はアビダルマ仏教（部派仏教）の「法」に発展したという経緯がある。のちに大乘仏教は、アビダルマ仏教の「法の実有」を「法の空」へと展開させて、仏教思想史上、「法」の意義は最重要研究の一つとなったのである。中国・日本でも、その意義が多岐に涉ることは当然で、それをこれから述べることにするが、専門的すぎないかという懸念を抑えてであることで寛恕を願いたい。

2 中国思想史の場合も、一つは諸子百家の一つ、「法家」の法であり、他は仏教の法である。

(1) 中国では、春秋末期ごろから法は統治の手段として重視されていたが、戦国時代に入ると、国力充実のため支配体制の建て直しの道具として法の優秀性が見出され、李悝^{りかい}の『法経』六篇が著わされた。こうしていわゆる法家（申不害・商鞅・韓非など）によって、制裁をとまなう君主の規範として臣・民の行為基準となり、賞罰をはかる道具と考えられた。秦代には法家は「法術の士」を標榜し、君主の政策立案や諸命令の整理、法典化に力を尽した。支配の手段としての法治を説いた商鞅、臣下の監察のための運用術を説いた申不害、実効性の根拠たる「勢」を追求した慎到の考えを集大成したのが、戦国末期に登場する法家の代表者、韓非である。法を支配の道具とみて客観的な強制力をもたせるために、実定法の確立を強調する法実証主義（一種の客観的技術主義で「法術」思想ともよばれる）の立場をとり、中国最初の統一国家、秦の専制政治への道を拓いた。⁽³³⁾ 漢初の有名な「法三章」論は、秦

の苛酷な法を除くための反省の表われである。

法家の思想は儒家の徳治主義に対する批判から出発したが、人心を忘れた法治は秦の悲劇を招き、次の漢代では儒家が新たな統治理論を提唱し、法治論と礼治論との相互干渉の下で、その統合を方途とした中国法思想の中核が模索されることになる。しかし、これでは法と倫理の境界が曖昧となり、ヨーロッパ流の法の支配が生まれるはずがないというのが、この話の結末である。

(2) 仏教の「法」についてはどうか。まず、仏典漢訳の経緯について若干の考察が必要である。⁽³⁴⁾ 中国の仏教伝来については諸説があつて、最も有名なのは後漢明帝の感夢求法説(六七年)であるが、今日では歴史的事実ではないとされ、白馬寺の明帝創建伝説も後世の創作とされている。が、紀元一世紀に伝来し、白馬寺が最古の寺院であることは確からしい。伝来当時、黄老信仰や不老長生術の道教と同類視されていたが(例・老子化胡経)、後漢の桓帝・靈帝時代には經典漢訳が行われつつあった。提供したのは、安息国の太子である安世高と大月氏国の志婁迦識である。

三世紀後半からの竺法護の驚くべき活躍は、一五〇部をこえる漢訳であり、そのなかには般若経・法華経・維摩経・無量寿経などの著名な仏典が含まれている。

しかし、より重要な人物で忘れてならないのは、四世紀後半における亀茲国の鳩摩羅什である。長安に迎えられた羅什は、一二年間に三〇〇巻以上の大翻訳事業をなした。『大品般若経』『妙法蓮華経』『阿彌陀経』『維摩経』『仏藏経』『金剛経』などの大乘經典、『中論』『十二門論』『百論』『大智度論』『成実論』などの竜樹・提婆系の論書など、インドの中観仏教や主要な大乘經典を中国に移植した最大の功績者であった。

翻訳僧として日本で有名なのは、むしろ『西遊記』の玄奘であろう。『瑜伽論』研究とインド仏跡の巡拝を目的に(六二九年出発)、前後一七年間の旅行後、訳経を開始し七六部一三四七巻の多きに達したという(玄奘以前を旧

訳、玄奘訳を新訳という。

こうした略史のなかでも、大乘仏典にみる限り、漢訳本のなかでの鳩摩羅什の比重は極めて高い。例えば、総合統一的な真理観・世界観・人生観を説いて最高の經典と誉れの高い『法華経』の漢訳本『妙法蓮華経』(四〇六年)、戯曲的構想によって現実的日常生活のなかに生かすことを主眼として書かれた『維摩経』の漢訳本『維摩詰所説経』(四〇六年)、衆生済度の誓願をおこした法蔵比丘が阿弥陀仏となって救いを説く『阿弥陀経』の同名漢訳本(四〇二年)は、中村元によって名訳と賞され、わが国現代語の底本とされている⁽³⁵⁾。

(3) 漢訳本のなかで、ダルマ(「法」)はいかに解されたか、以下、『仏教語』の解説である。そもそもインドでは一般に、「①慣例。習慣。風習。行為の規範。②なすべきこと、つとめ、義務、ことわりのみち。③社会的秩序。④善。⑤真理。真実。理法。普遍的意義のあることわり。⑥全世界の根底。⑦宗教的義務。⑧真理の認識の規範、法則。⑨教え。教説。⑩本質。本性。属性。性質。特性。構成要素。」と解され、むしろ法学の「法」という理解になる、としたうえで、仏教語としては論蔵において「物事のあり方の本質」と解され、「認識や行為の軌範となるもの」(『俱舍論』)と考えられて、種々の意味に用いられる。例えば、①真理。法則。軌範(『法華経』方便品、『維摩経』)。②縁起(『中阿含経』)。③仏法(『法華経』寿量品、『中論』)。④三宝の一つ(『中阿含経』)。⑤具体的な戒め(『遊行経』)。⑥心のあらゆる思い。心の対象(『般若心経』『金剛経』『中論』『維摩経』)。⑦事物。具体的個別的存在。もののありのままのすがた(『中論』『唯識三十頌』『維摩経』)。⑧一切の衆生が内に具えている心(『起信論』)。⑨三身の一つ法身(『唯識三十頌』)などと解説されている。補足として、法に二義あり、物の軌範、のり、法則をいうとある。

3 どの本にもあるように、インドのダルマについて、一般的用法と仏教語的用法の二義ありということに始まって、中国では法家の「法」と仏家の「法」に分裂していたというのであるから、それらの文化を移入したわが国

で、日本語の「法」が二義をもつというのは当然といえ、当然である。

ここは興の赴くままに、『国語大辞典』の「法」の解説を参照してみたいと思う。閉口と感ずる読者もいるだろうが、瞥見してほしい。それは次の通りである。

「法」に□□をわけ、まず□□国語的用法について、①事物の一定の秩序を支配するもの。法則（『易经』）。②特定の社会集団のなかで守られるべきとりきめ。おきて。規則（『万葉集』、『源氏物語』）。③中世における生活規範（『平家物語』、『太平記』）。④国家の強制力を伴う社会規範、法律と同義。⑤中国の法家。⑥方法。だんどり。方式（『にぎりえ』）。⑦手本。模範（『東海夜話』）。⑧通常程度。通例（『上杉家文書』）。⑨儀式のやり方。礼法。作法などと言説。

ついで□□仏語について。ダルマの訳、達磨、曇摩などと音訳する仏語として、①本質を保持し規範となつて認識を生みだす基本的要素（『維摩経義疏』六一三年「汝今但以觀法生滅為無常義」、『法華義疏』七世紀前半「経義者訓法訓常、聖人之教、雖復時移改俗、前生後賢不能改其是非、故称常、為物軌則、故云法」）、②色・心・事・理などの一切の万有に通ずる真理。真実の理法（『教行信証』一二二四年）。③法身。④心が対象としてとらえるもの（『維摩経義疏』六一三年、『往生要集』九八四—五年、『沙石集』一二八三年）。⑤事物としての存在（『法華経』「唯仏与仏乃能究尽諸法実相」）。⑥仏法（三宝の一）（『勝鬘経義疏』六一一年「大聖応世為物説法、不撰経卷之多少」、『靈異記』八一〇—八二四年、『平家物語』一三世紀前半）。⑦煩惱を伴わない善行。⑧出家の守るべき戒律（『書紀』七二〇年、『教行信証』）。⑨密教の修法（『宇津保』九七〇—九九九年、『源氏』一〇〇—一〇一四年、『徒然草』一三三一年、『女殺油地獄』一七二二年）などと、古代から近世まで、歴史の長期に渉り、仏教の「法」が通用していたことが判る。しかもここだけの引用にすぎないが、万葉八世紀後半に較べて維摩経義疏六一三年が古く、仏教の「法」優位が目につく。

因みに、聖徳太子の『三経義疏』は漢訳本そのものでなく、『法華経』は光宅寺法雲の『法華義記』、『維摩経』は僧肇の『注維摩』、『勝鬘経』は『本義』を参考に太子独自の解釈を示したものとされている。⁽³⁶⁾三経に通じ、『篤く三宝を敬へ』と教える太子のことであるから、『憲法十七条』の「イツクシキノリ」には両義の法の意味が込められていると、筆者は解したい。

しかし、仏教の「法」と法学の「法」は、当初どう区別されていたのか。『国語大辞典』の「補注」に次のような解説があるので、付記しておく。すなわち「古くは漢音は『ハフ』、呉音は『ホフ』で、発音によって意味が異なっていた。『ハフ』（平安中期以降「ハウ」と『ホフ』（平安中期以降「ホウ」とが混同しはじめた中世末期の『口ドリゲス日本大文典』（二六〇四—〇八年）には、両者の違いが述べられており、『ハフ』が法則・規定・命令や主人が家来のために設けた規約を意味する場合に使用されるのに対して、『ホフ』は仏法上の教法や教義を意味する場合に使用されるという」とある。疑問氷解である。

4 では、仏法の「法」と王法の「法」との係わりはどうであったのか。それを論ずる前提として、仏教と公権力の関係がどうであったかを検討する必要があることが自明である。

(1) 日本の仏教が、その公伝以来、公権力と深い係わりをもってきたことは広く知られている。もともと、その係わりが癒着的であったり、翼賛的であったり、提携的であったりと、その様相にさまざまな姿をみとることができるが、凡そ協力によって終始しえたという点こそ特徴的である。つまり、室町末から戦国時代（特に信長の場合）は例外として、廃仏毀釈のような風に遭遇したときも、血なまぐさい対立・抵抗の事例はなく、逃避か妥協によって事態を凌いでいる。

世界史においても、公権力が民心統一のために宗教を利用した例が数限りないことは常識であろうが、ヨーロッパでは、国教化の例や宗派の対立への介入は無論のこと、場合によっては宗派同志間における優劣争いの激化現象

の例さえみることができ。そういう点で、外国の場合を他人どうしとみたとすれば、日本の場合には親戚付き合いと特徴付けられるのではないか。

このような特徴は、両義の法の関係にも表われており、ある時期までは、仏教が「法」の言葉を独占していたが、やがて王法仏法相依論が現われて親戚付き合いになってゆくという経緯がみられる。そこで、まず、相依論の前史、特に論が現われる因由から話を始めたい。

(2) 日本仏教史は、まず氏族仏教として発足したのち、天神地祇^{あまつかみにつかみ}が形を整えて神祇的祭儀が中央集権化すると共に仏教儀礼も盛んとなり、双方が共通の性格で理解されるようになったのが天武朝(六八六～七〇一)であるとい⁽³⁷⁾う。そして史上知られている宇佐八幡の大仏造営協力の託宣上京(「神我れ天神地祇を率い、いざないて必ず(大仏)成し奉らん」七四九年)によって神仏習合(鎮守として手向山八幡を造営)の素地がつくられる。加えて、称徳天皇の詔「仏の御法を護りまつり尊みまつるは諸々の神たちにいましけり」は律令国家における中央神レベルでの習合について、また「吾は久劫を経て重き罪業を作し、神道の報いを受く。いま冀くは永く神身を離れんがために三宝に帰依せんと欲す」⁽³⁸⁾『多度神宮寺資財帳』七六三年)の例にみる神宮寺の建立(八世紀前半から気比・若狭比古・鹿島など)は民衆による地方神レベルの習合について、それが進行していることを物語っている。

仏教が中央のみならず旧い地域共同体を越えて普遍的神性を獲得し、これまで対等・同格であった神仏の関係が転換し始める。神に菩薩の号が与えられる(宇佐八幡は護国靈験威力神通大菩薩という大そうな名前、ほかに多度、氣多、熊野本宮など)と神仏習合の形ができ上がった(八幡神は鎮守の代表として各地に進出し、多くの国分寺や大安寺、薬師寺、勧修寺などに勧請されて、総数は稲荷に次ぐ)。それを一気に加速したのは、法華經寿命品の拡張解釈によって神仏の関係を理論付けた本地垂迹説であった。垂迹説成立の詳細は別著に譲⁽³⁹⁾り、簡単にいきさつを述べておく。

一〇世紀末ごろに、神は仏の権^かりに現われた姿とする権現思想が表われ、一一世紀半ばごろから、各地の有力神

社が祭神を特定の仏の垂迹と考えるようになって一氣に広まった。本地垂迹は、インドで理念上の釈迦と実在の釈迦の關係を説明するために古くに起ったものが、中国で儒教の聖人を仏尊の垂迹として儒仏調和のために用いられ、それがわが国で僧侶により神仏一体論として唱えられたといわれる。⁽⁴⁰⁾と同時に筆者の推測を加えれば、一〇五二年が仏教の末法一年で、この年、長谷寺が焼け落ちたのを始めとして名利・靈像の焼亡が続き、「法滅の兆」と歎ずる声が高まった。法滅の回避こそ喫緊の枢要事であり、神祇との一体論は「渡りに船」「法華経」(薬王品)の妙策として一氣に広められたのではないかと思う。

因みに一二世紀における主要な神社の本地仏の例をあげると、熱田神宮(大日如来)、出雲大社(勢至菩薩)、伊勢神宮(盧舍那仏・大日如来)、厳島神社(観音菩薩)、大神神社(大日如来)、春日大社(不空羼索観音その他)、白山神社(十一面観音)、日吉大社(釈迦如来その他)、富士浅間神社(阿弥陀如来)などがある。

神を権現として宗教的・思想的基礎を固めた仏教が、公権力に対抗しうる政治勢力となりえたわけは、その武装化とそれを支える経済的基盤にあった。

(3) 黒田俊雄によれば、一〇世紀中葉ごろに「自治と自律の組織をもちかつ武装をも辞せざる僧侶集団が出現した⁽⁴¹⁾」と。現在、「僧兵」という言葉(初出は藤井懶斎『閑隠筆記』一七一五年)は不心得者風(?)に理解されることが多いが、当時においては、学生^{がくしやう}として僧房に起居する大衆(寺院に所属する僧)のなかに裏頭^{かとう}(頭を袈裟で包んだ僧)・刀杖の装いをする風潮があり、不心得な墮落した姿というのとは無縁である、と。東国とは異なり、畿内では武士Ⅱ領主階級の成長を制約しようとする傾向があり(武士の出現は九三〇年代の将門の乱以後)、その発生と同時期に寺院大衆の武装化が生みだされた。つまり「寺院大衆(の武装化)と武士は……社会史が生み出した双生児である」と、黒田は述べる。

延暦寺と興福寺との騒乱時(一一一三年)には、双方、大衆数千の軍兵を引率しとの記録があり、また高野山は

鎌倉時代以前から武士を従とした「寺院主従制」(主従関係締結の残存する最古の文書は覚鑑かくはんと源為義のあいだに交わされたもの、一一四〇年)をとっており、債権取立の紛争解決のために最初に武力を用いたのは高野山であった(「大悪党事件」一二九一—二年)。特に、寺院の武士的側面を示す注目すべき点は、史上初の中世的山城造ったのは比叡山(一一六六年『天台座主記』)であって、武士の城館建設より先行しているという事実である。土木技術や労働力の組織化について寺院が先んじていたからで、石垣積城郭を成しとげた織田・豊臣に先行して、これも根来寺や平泉寺が高度な石積施設をもっていた証がある⁽⁴²⁾(現在もみごとな石垣や石塁で囲った寺院がある)。

これらを支える経済的基盤であるが、一一—一二世紀は寺社領荘園が飛躍的に発展した時期である。八世紀中葉に荘園が発生してから盛衰はあったが、一一世紀前半から地方豪族や有力農民の土地寄進が急増し、従来の権門貴族に加えて、白河・鳥羽・後白河の院政期には盛大を極めていた。また保護を求めて、末寺・末社の組織化が進み、多くの大寺院では「寺家政所」とよばれる事務局が整えられ、寺社の社会的・政治的勢力は、平安時代半ばごろから戦国時代まで続いた中世の顔の一つになった、と黒田はいう⁽⁴³⁾。

より詳細な近年の中世寺院研究では、寺院はいかなる分野でも公家・武家を上回る最高の技術者が集合する場であり、最高の先進文明・文化地域であって、中世のテクノポリスであった。例えば、金融業・軍需産業(武器製造とその備蓄・海外にも及ぶ経済活動の範囲・広範にして高度な土木建築作業に及び、それも寺院の世俗化・墮落とみる(人もいる)のではなく、むしろ寺院が果たすべき時代の要請であった、と評価する⁽⁴⁴⁾(その当否について本稿は触れえない)。

評価の当否はともかく、中世の寺社勢力が、当時の国家存立を支える、もしくは国家を構成する二本柱の一方として位置付けられることに疑いはない。一〇三九年の叡山衆徒の関白頼通邸への強訴に始まって、よく知られる山門・熊野の神輿、春日の神木の動座などの宗教的威圧が絶大な政治的効果を發揮しえたという史実にその一端を窺

うことができよう。

宗教上・思想上のみならず経済上も大きな政治勢力となった寺社が、公権力の支配原理を取り込んで、「法」の二義性を基盤に、王法仏法相依を説くようになるのは時の勢いでもある。そしてそれは、「理」に対する「法」の優位性の理論的根拠として、したがって政治支配の装置として仏教教団の力を必要とする公権力にとって願ってもない教説であつたろう。王法仏法の相依相関性が、近世に至るまで人心統合の精神的支柱として説かれ続けた理由もそこにある。

5 (1) 王法仏法相依論は「法」の、いわばインド・中国への先祖返りである。そこで日本の王法仏法相依論の実状に話を戻そう。勿論、言いだしっぺは仏法僧の三宝を説く仏教側である。仏法の初出は勝鬘經義疏(六一一年)。これに対し、王法の初出は、多くの史書に記された『美濃国茜部莊司住人等解』(東大寺文書『平安遺文』一〇五三年)の「若無王法者、豈有仏法乎、仍興仏法之故、王法最盛也」であり、一一世紀には、「法」についての王仏二元論が提唱されたことになる。

この『解』の前段に「相依論」の性格描写があるので引用すると「方今、王法仏法相双ぶこと、譬えば車の二輪、鳥の二翼の如し、若しその一闕かば、敢へてもつて飛輪することを得ず」という。仏法側の、というよりは、王法側の依存振りが窺えるのではなからうか。例えば、「伏して惟みれば、王法は如来の付属に依つて国王興隆す。これを以て仏法は王法まもれてこそ流布すれ」(白河法皇『石清水八幡告文』一一二三年)、また「抑、神威を助くるものは仏法なり、皇国を守る者もまた仏法なり」(白河法皇八幡一切経供養願文『一一二八年』)とあり、白河法皇の積極的是認の雰囲気伝わってこよう。

「仏法は王法に依りて弘まり、王法は仏法によりて保つ」(『文覚四十五箇條』一一八五年)という名台詞に続き、「王法仏法牛ノ角ノ如シ」(『愚管抄』一二二〇年ごろ)には相依りながら併立するという道理が示されており、「王法

仏法牛角ナリ」(『平家物語』一二四三年ごろ)とくれば、⁴⁴王法仏法牛角論⁴⁵で極まるということになる。

ところで日本人自らの思索と社会的実践によって、時に公権力に抗した鎌倉仏教の場合はどうか。榮西は「王法というは仏法の主なり、仏法は王法の宝なり」といい、王法は行いのよりどころ、仏法は心のよりどころという牛角の役割分担論、日蓮は王仏冥合による仏法為本、真宗では次第に王法為本を説き、蓮如に至って「王法は額にあてよ、仏法は心に深く蓄よとの仰に候」という。

徳川時代に入ると状況は一変する。⁴⁶すなわち不受不施派の禁圧など、仏法為本は公権力が徹底的に否定した。幕府最大の宗教政策の特徴が寺請制度にあることは知る人も多いだろう。まず宗派寺院編成のための寺院本山法度を発布して(一六〇一—一六六〇)寺院組織を秩序化し、門跡の弱体化を計り、勅許紫衣之法度をだして、王法為本を徹底した。さらに一六三五年の寺請制度により「宗門人別改帳」が全国的に作成された(一六七一年)。かくして仏法為本の影は薄くなったが、しかし家単位の葬祭・彼岸の墓参・盆の法要などの仏教行事が行われるようになり、今日まで日本の習俗のみならず言語にも強い影響を与えていることは皆の知る通りである。そこに⁴⁷世間の道理⁴⁸が頼みしていることは容易に想像がつくだろう。

(2) 参考までに、公権力における「法」の名称について一考しておきたい。まず、近江令・天武律令・大宝律令・養老律令、弘仁格式・貞観格式・延喜格式(以上古代)、御成敗(貞永)式目・建武式目(以上中世)の名称に始まって、戦国・安土桃山時代の分国法では、大内家壁書・今川家かな目録・伊達家蔵方之掟及び塵芥集・肥後相良家法度・武田信玄家法・結城家新法度・六角家義治式目・三好家新加制式・長曾我部元親百箇條など、ようやく法度の名がみえる。

法度という言葉は、古い「中国では『ほうど』と呼ばれ法制や模範とすべきことをいったごく一般的な意味で用いられており」⁽⁴⁶⁾、日本においても古くは民間で「おきて、さだめ」の意味で、『玉葉和歌集』(一一七二年)、『正法

眼蔵』(一二三—一五三年)、『梅松論』(「政道の法度……」一三四九年ごろ)に用いられていた。それが「禁令、禁制」の意味で『花折新発意』(「法度じや程に……」室町末—近世初)に、「刑、とが」の意味で『御伽草子・二十四孝』(「帝王よりはつとに行はれ」室町末)に引用されてくる。

そして江戸時代に入ると幕府の公式制定法を表示するのに、一般的に「法度」・「触書」と称されるようになる。その後は「公事方御定書」・「相对済令」・「水替人足令」・「棄捐令」・「人足寄場令」・「株仲間廢止令」・「全公事改革令」・「諸問屋再興令」など、令が多く使われている。江戸時代の「法度」は室町末に続き禁制や刑罰、令はいわゆる行政法であって、「法」一般の意味ではなく、また道徳とも未分化である。しかし、幕府諸藩の制定した成文法の数は膨大であり、中世に比べると、公権力が制定した成文法の領域は格段に進歩したと評価しえよう。

こうして王法為本が主役にはなったが、しかし、法の両義性から「仏法」が消えたわけではなく、むしろ「王法」から分離し、その独自性を発揮するか、もしくは「道理」の一部として「心」のなかに持ち続けていたのではなかろうか。

そして近代である。

王法為本により「法」の主役を退いた「仏法」は、さらに近代の西欧法継受により、「脱亜入欧」の掛け声にも支えられて、「法」の舞台から消え去り、他方、法学の「法」のみの独り舞台となって、名も国法と改めた。こうして「法」の名で仏法を想起する研究者は誰一人いないというのが現状である。

(3) 「仏法」の「道理」への韜晦、一例として仏法を語源とする日常日本語を探ってみた。近年、著作例が多いが、中村元編『仏教語源散策』(一九七七年)から。

「人間五十年、下天一昼夜」(「俱舍論」)。下天は須弥山中腹にある四王天で、一昼夜は人間の五〇年に相当。西洋では人間は自然と対立し神に従属するが、インドでは人間はその業で動物や虫けらにもなるという万物一体観を

とつたので、人間は自然や動物と調和しながら生きると日本人は考えた。

「諸行無常」は三法印（諸法無我・涅槃寂靜）の一つで仏教思想の柱。人生のはかなさをいったものではなく、時の流れと共に万物は変わり固定的な実体は存在しない、という当然の理をいったまで。

「縁起」は他に依存して万物は生起するの意。他者が存在するから自己が存在するというこれも当然の理。縁起には一二の理があるが、一例では、苦は無明（根源的無知）が原因と考え、無明を滅すれば苦も滅するという。

「我慢」とは自我に執着して驕慢な心になること。我が強いと負けぬ気になると考えられて、辛抱すると誤用されてきた。

「無我」（アナートマン）とは、ウパニシャッドの原理の一つである我（アトマン）を絶対視するバラモン教に対して仏教が反対して主張したもの。大乘仏教で空觀と結びついて事物に固定的実体がないという意味になった。

「觀念」とは仏の姿を想い浮かべ念じ涅槃にいたること（『増一阿含經』）。

「馬鹿」の語源はサンスクリット語にあるが、意写についてははっきりしていない。アオサギの一種でずる賢いというイメージであるが、バカ鳥に譬えたのであろう。

「上品・下品」は浄土教でいう九品（上品上生・上品中生……から下品下生までの九）の分類の仕方。

「醍醐味」は牛乳精製品の最高の味のことで、涅槃に譬える（『涅槃經』）。

「他生の縁」とは前生に結ばれた縁。「多生の縁」と用いる場合もあり、多くの生を経る間に結ばれた縁ということであるが、「袖振り合うも他生の縁」というから仏教語としては前者であらう。

以上は仏教の理論面での日常語である。次に実践面について検討してみる。

「利益」に二義あり、リエキだと「もうけ」の意味であり、リヤク（仏教語）では仏が衆生に対して与える恵みの意味になる。サンスクリットのアルタの漢訳で、目的・対象・意味・財産などの多義的概念である。アルタ（利

益・ダルマ(法)・カーマ(愛欲)・モークシャ(解脱)が古代インドにおいて、人生の四大目的と考えられていた。

「中道」とは苦樂の中道、つまり快樂の空しさを強調する余り、極端な苦行に身を委ねても悟りに至れない。苦樂の両極端を捨て、中道を選べば涅槃に達するという意味で、中道の中味は「八正道」(正見・正思・正語・正業・正命・正精進・正念・正定)である。

「外道」とは「他の説を奉ずるもの」の意で、釈迦に前後してインドでは無数の思想家が現われ、九五種の外道があったという。

「乞食」はインドの伝統、食を乞う修行僧のことで、乞食のみで生活する人を「比丘びく」という。

「精進」とは「努力」の意で、初期仏教の実践行を示したのが前述の「八正道」であり、精進はその一つで、苦を減するために努力すること。

「三昧」はサンスクリットのサマーディの漢訳。高い精神段階を獲得する方法であり、それを説く『般若三昧經』・『首楞嚴三昧經しゅりやうごん』がある。阿弥陀仏を念ずる堂行三昧堂、法華經を誦ずる法華三昧堂が諸寺にある。

「出世」は「出世間」の略語。仏道に入ること、もしくは仏法の世界のこと。他に「仏が世に出現する」の意もあり、こちらが偉くなるの意味の「出世する」として日常語となっている。

「方便」は「うそも方便」と日常的に使われることが多く、「便宜的手段」の意であるが、仏教語(サンスクリットのウパーヤ)では衆生を救うための巧みなはかりごとを「方便」という。「人を見て法を説け」ということか。わが国で方便の經典といえは『法華經』方便品がよく知られている。

「大衆」は日常的に多数の人々の意味で用いられるが、仏教語としてはダイシユと読み、修行僧の集団を大衆と訳した。

筆者の独断により、日常会話にでてくる仏教語で日本人の思惟方法に関係のある観念を解説してみた。それは歴史の舞台から降りた仏法が、「世間の道理」となって一般社会にその片影を落しているのではないかとの疑念を明かすためであつたのだが(?)。

五 現代法にみる「道理」

1 ところで「世間」も「道理」も生きているという定評のもとで、しかし前述した如く、かつての、町・村・五人組などの地域組織の世間や講・祭り・檀家などの信仰組織の世間の存在が実感しづらくなった現代人にとって、条理や習俗・生活習慣のなかに潜む「世間の道理」をどう摘出すればいいのか。

隣人訴訟の教えるところでは、法的処理がふさわしくないと考える組織固有の行動文化ということになるから、個性的な行動準則に支配され合理的処理が軽視される組織・集団に着目すればいいだろう。そして直ちに想起されるのは会社世間であり、またジャーナリズム流に表現すれば「赤じゅうたん」・「霞ヶ関」などの特権社会が浮ぶ。そして憲法学の「部分社会の法理」である。

(1) 部分社会論は、憲法訴訟論のなかで定位置を占めており、まず、この論議から簡単に紹介し、それを導入口にしよう。

部分社会論の言い出しっぺは、いわゆる米内山事件(最高裁大法廷決定昭和二八年一月一六日)における田中耕太郎裁判官の少数意見で、次の通りである。

裁判所が一々特殊な法秩序に関する問題にまで介入することになれば、社会に存するあらゆる種類の紛争が裁判所に持ち込まれることになり、一方裁判所万能の弊に陥るとともに、他方裁判所の事務処理能力の破綻を招来する危険なきを

保し得ない……除名問題について……裁判所は……裁判権を有しない。

この事件は昭和二七年三月に〇〇県議会がXの除名決議をしたところ、Xが除名処分の執行停止を求めて裁判所に提訴したことに始まる。それを肯定した地裁決定に対し内閣総理大臣が議会の自律権を侵すとして異議を唱えた(当時の行政事件訴訟特例法一〇条二項但書による)が、地裁は原決定を維持したため、議会の自律権に裁判所が関与できるのか、総理大臣の異議は適法かが問題とされた事件であった。

この事件のあと、最高裁は地方議会議員の懲罰議決について「自律的な法規範をもつ社会ないし団体に在っては、当該規範の実現を内部規律の問題として自治的措置に任せ、必ずしも、裁判にまつを適当としないものがある」(大法院判決昭和三五年一〇月一九日)と述べて、田中意見を肯認した。これが後に、司法権の限界の問題の一つとして、一般市民社会の中には自律的な法規範を有する特殊な部分社会があるとする、「部分社会の法理」として観念されるようになった問題である。

(2) 部分社会論の対象としてとりあげられる組織・団体としては、ほかに大学・政党・労働組合・弁護士会・宗教団体などがあり、これらは昔流でいえば「仲間」、いわば「現代の世間」ではないのか、その自律的規範(仲間のきまり)を「道理」と捉えることも、あながち無理ではあるまい。

そうすると部分社会の論理はこれらだけに止まらず、比喩的に探索すれば、衆参両院の先例や霞ヶ関の内規(的慣習)に始まって、小じんまりと一般社会の親睦団体(この例こそ現代型「世間の道理」の働く集団かも知れない)などが粗上に載ることになる。こうして「世間の道理」は、姿・形を変えて、現代の自律的社会のなかに多くのものがまだまだ生きているということになる。ただ、その組織なり団体なりを「世間」(古くさい!!)とはいわないだけの話である。

また、今でも新聞紙上を賑わす「根回し」や「談合」などは、会社世間のように法的規制がある場合でも、仲間における「世間の道理」と考えられているに違いない(安定と公平のため?)。

このような個性のある自律的集団は、人間が社会的動物であり、また絶えざる好奇心を抱く以上、何時でも何処でも存在しまたつくり続けられるものであるし、したがって、それを現代の社会問題として文化論の俎上に載せるというのであれば、本稿からみて、それらはすべて「世間の道理」研究の素材たりうるものということになる。⁽⁴⁷⁾ 考えれば、周知の「タテ社会の人間関係」や『甘えの構造』も「世間の道理」に従う典型例として(ただし日本人の仲間意識は対等・平等が前提という、米山俊直・前掲七四頁)、恰好の研究材料となるとみてとることもあながち無理ではあるまい。

2 個性のある自律的集団の存在、それも集団毎に本来の個性もあれば、広く日本的と考えられる個性もある。いわば小世間、大世界、夫々の伝統性であるが、このような法現象の存在は、何も日本に限ったことではないのであろう。

オランダのアントニー・ピータースが来日中(一九八一年)に講演した日本とオランダの比較では、⁽⁴⁸⁾「日本社会の伝統性とオランダの伝統性にいくつもの類似点がある」、社会の近代化過程においては「伝統的行動パターンは……強化されて近代社会に残っていく」、「ブルジョア文化が社会のすみずみにまで反映している」オランダでは「国民全体の態度が実にプラグマチックであり、理論的な問題に首を突っこむことなく、寛容の精神を生んだ。フォーマル・コントロールよりインフォーマル・コントロールを望む傾向は、オランダにも日本にも強く、政治文化の伝統性には似ているところが多く、近代国家の制度的基盤は日本の方が強く発展していると結んでいる。

だとすれば、規範意識としての「世間の道理」という日本の個性的法文化をどのように観察すればよいのかという疑問が生ずるが、アントニー・ピータースが一〇年後に行った講演「日本における『法』と『社会』」では、西

欧法一般との文化的意味の比較を要領よく論じているので、それを紹介しておく。⁽⁴⁹⁾

西欧ではローマ法の伝統を継承し、それを基盤とした法的思考様式が中世に広く学習され、合理性とか客観的妥当性とかいった文化的意味体系に基づく西洋独特の法的思考が日常的価値とされたが、日本では税収の確保と公秩序維持のための法であり、当事者間の紛争解決に有効なルールと要求の可否を判断する装置をもたなかった。むしろ契約事項よりは実質的バランスを計ることで人間関係をダイナミックにしようとしてきた。そのため、西欧法継受期には、人間関係に内在する世俗的社会秩序が生きており、法言語は日常生活との連続性をもたないため、法の発展を促す条件は不在であった、と過去を総括する。

そして、法の営みが伝統的社会と文化を根本的に変形させる事業であることを認識したのは第二次大戦後であるが、西欧法受容の当初から、それは伝統的社会と対立する原則であると考えられて、一つの文化のなかで二つの社会観が対決することになった。しかし、法は現実を判断する批判的規範と考えられて、政治や社会制度の現実と新しい法のモデルとの開きについて批判的役割を果たしているが、西欧ほどに法志向が支配的ではなく、伝統的社会にあった人間関係に内在する道徳が行動規範として今も生きている、と結論している（オランダはどうかの記述なく、前掲論文との関係は判らない）。

今、改めて知るような法文化についての論点はみられないが、観察は真つ当で、それだけに「生ける法」の存在が現在も外国人の目に付く法文化として語られるということの確認にはなるだろう。

3 これに対して、「生ける法」のより突っ込んだ検討をしようというのが滞日歴の永い、ホセ・ヨンパルト『日本人の論理と合理性』（二〇〇〇年）である。さすがに、今の現象面については観察も鋭く説明も詳細である。ただ、その歴史的因由については解説が少なく物足りない点があるが、順を追って紹介しておきたい。全体は二部構成で、Ⅰ「人間の論理と合理性」においては、「日本型合理性の裏にあるもの」について、その特長を四点（分

類の視点ははっきりしない)にわけて論ずる。

その一。①和の精神、②強い集団主義と弱い個人主義、③甘えと義理人情。

その二。①「公」と「私」(例のパブリックとは官のことという話)、②タテ社会。

その三。①主義を軽視し状況を重視する、②素早い適応力(外国の技術・制度・思想を素早く自分のものにしてしまう)、③決断には時間がかかるが実行は早い、西洋は逆。

その四。①多くのものを信ずるが故に信仰心は薄まっている、②世論が最後の審判者と考えている、③自分の主義より他人の気持との和が大事なので、建前を押し出そうとする。

Ⅲは「人間の日本型合理性の検討」である。主観的に合理性があるといっても客観的に合理性があるかどうかについて判断したい、という。

その一。①個人の良心はかなり軽視されている(例えば名誉毀損の謝罪文の強制)のに対し、西洋人の宗教心は強いのので日本より良心が重視されている、②日本人が恥と感ずるのは他人・社会・所属に対してであるが、西洋の場合は神に対してである、③「裁判官の良心」にいう客観的良心の言葉に魅力はあるが、一人の人間には一つの良心しかない。

その二。①責任のとり方に二種あり、世間に対するものと神に対するものがある。前者(日本)では自分が属する集団に対するものであるから、社会的儀礼として謝罪がまず必要であり、時に所属団体から身を引くという謝罪方法Ⅱ辞職によつて社会的責任は果たされると考えられているのに対し、後者では責任の根底に神の意識が働いているから神の前で自分が悪いと思わなければ謝罪はできず、責任ありと思う場合は自分で片付けられない限り神から逃れられないと考えられている。死んで身の潔白を明かす、という口伝が日本にあるが、社会の一員として認められない場合の日本的答責手段を表わしている。こうして個人の責任は徹底的に追及されるが、グループの責任は大

目にみられるという。これが「世間の道理」(筆者)である(「責任の感じ方・とり方」についての美事な説明!!)。

その三。無条件の平和主義(憲法九条)と条件付平和主義(自衛隊の存在)を同時に実現することは矛盾であるが、それを放置する日本の法文化に西洋の合理性とは異なる「和」の精神をみることができる。

その四。日本国憲法の運用の根幹には「和」の精神が息づいている。例えば裁判所の妥協の技術は非常に高度であり、憲法規範固有の合理性が犠牲になっても現実的な合理性がそれを補っている。

その五。子供の育成および教育は親の自然の権利であるというのが欧米の法文化であるが、日本ではすべてが学担任せで、その権威は親の権威より強く、「私」より「公」が強い。

その六。欧米では国家からの自由と社会からの自由と二段階による個人の自由の獲得が行われたが、日本では「公対私」のモデルから国家も社会も「公」のカテゴリーに入り「国家社会」という奇妙な用語が使われる。国家・社会・個人モデルで構成される自由と、公私モデルにおけるそれとは別の形をとらざるをえない。

その七。①日本の宗教世界は非常に諸派統合的である。その一例として無教会主義があげられ、同時に日本にキリスト教が根づかない理由として、お祭り程度の薄い信仰心さえあれば生きるための心配も要らないという集団心理が働いている、という。②大臣の靖国参拝について、公私の区別が論ぜられるのは和を乱さないように参拝を認めるためで、大臣として参拝すると本人が望むだけで国家の行為になるのだろうか(大臣として飲酒するといえど公式飲酒になるのだろうか)という疑問があり、これは「私」よりも「公」に対して頭を下げることの重要性認識が残っているためであろう、という。

以上、日本通の著者であり、思わず肯く叙述が各所にみられる一方で、他方、日本通なるが故に、日本人が述べる法文化論と大同小異ではないかとの感想も抱いた。例えば、集団主義と和の精神、公私混同に頼りすぎという新味の無い説明が多いという点が眼について、信仰上の論点を除いては、期待したほどの成果はえられなかったとい

うのが筆者の感想である。

4 これまで「世間の道理」という觀念に焦点を当てて「生ける法」の表情を説明してきた積りである。それが具体的に何を指すかは、隣人訴訟にみられるような「大世間」の道理であったり、古来の居住地域にみられる「一般世間」のそれであったり、さまざまなハレの行事のシキタリに基づく「小世間」のそれであったりであった。その具体的内容は、タテマエの規範に対するホンネとして世渡りの諺や格言に置き換えられ、世間のルール感覚として生き続けてきたといえる。

このホンネのホンネ振りを繰り返すなら、思案・行動の面からみれば、各個人の意思（個人主義）より人間関係に留意したバランス感覚に富む人情味ある判断基準（人（の）間主義）を求めることが多くなり、したがって紛争があれば、その解決に当たって、対立する利害関係についての明快な合理的処理を求めるというのではなく、「社会通念」に従って、双方が納得できる妥協案を模索しようとするか、法治主義を緩やかに解して（「軟性法治主義」、融通性のある「法的安定性」と「公平性」に寄与した解決策を考えるようになることであった。

これまで時に触れた「比較考量論」は妥協案模索のための手法であり、また、公権力による拘束力のない「行政指導」という手法も軟性法治主義の見本と考えられるのではないか。

二〇〇七年四月「裁判外紛争解決手続の利用の促進に関する法律」、いわゆるADR法の施行は、暮らしのトラブルに第三者が立ち会い、訴訟なしに解決を計る制度として、現在（二〇一〇年には金融ADRも）、関心を集めていることは知る人ぞ知るである。

他方、当事者の責任の感じ方・取り方については、キリスト教世界では神に対する責任を重視した個人の良心に従うのに対し、日本で神仏に向きあうのは葬祭行事のときを中心としており、日常的には世間に対する責任を重視した道理を選ぶなどであって、こうした法感覚については、これまで単純に和の精神とか集団主義の法意識などと

説かれてきたのである。

が、仮に一言で示せといわれたら、法的父性原理に基づく法文化に対する道理的母性原理に基づく法文化と表現すれば、本章の追求するホンネの核心を突いているように思うのだが。

これまで、三章・四章においては法文化論史について、五章では「生ける法」の代表として「世間の道理」について、字義に関する解明から始めて、その史的経緯までクドクド論じてきた。特に字義に関するわずらわしい解説は読むに堪えないと感じた読者も多かったのではなからうか。ただ、今後の法文化論の進展にともない、その叙述が参考になる場合があるかも知れぬという期待（希望？）もあって、調査の限りを記しておいた。今後「世間の道理」に対する本源的解明に関心が向けられたらとの期待を込めてであり、読者の寛恕を乞いたいと願っている。

特に三・四・五章の解説は、法文化論の二つの課題、すなわち「法に関する文化」と「法という文化」について、前者を中心にした法文化論史であった。後者については、野田良之も宿題として抱えながら講ずるいとまのなかった論題であり、本稿の学説史をみても不十分極まりないというほかはない。大それた論題と自戒しつつ、次章以下で、「法という文化」に重点をおいた検討を進めたいと思う。

- (1) 河合隼雄・加藤雅信『人間の心と法』第一章（二〇〇〇年）。
- (2) 我妻洋『社会心理と法概念』ジュリスト七六二号八三頁（一九八二年）。
- (3) 詳しくは、星野英一編『隣人訴訟と法の役割』（一九八四年）をみよ。ほかにジュリスト七九三号（一九八三年六月一五日号）に、土居健郎、広中俊雄、井原美代子、藤村美津、好美清光、池田が事件評を載せている。
- (4) 前掲・星野編著一一七頁以下、星野発言より。
- (5) 池田「道理が法を破る——固有法と継受法のせめぎあい」ジュリスト前掲七九三号四四—四七頁。『憲法社会体系Ⅲ』三三七—三四五頁に所収。

- (6) 牧健二『日本法制史論・朝廷法時代上巻』（一九二八年）。

- (7) 滝川政次郎『日本法制史(F)』一二二頁(一九八五年學術文庫版・原作一九二八年)。石井良助『日本法制史概説』四二五・四六三頁(一九四八年)。
- (8) 石井良助編『法律學演習講座・日本法制史』一九二頁(一九五四年)。
- (9) 井上忠司『「世間体」の構造』一八頁(一九七七年)。
- (10) 「家(ウチ)と外」の問題を最初にとりあげたのは和辻哲郎である、『風土』一四四頁以下(一九六三年)。
- (11) 「個人主義に対する……」「間柄主義」的な思考・行動様式は、今日の日本にも脈々として生きながらえている」というのは、村上・公文・佐藤『文明としてのイエス社会』二二五頁(一九七九年)である。
- (12) 仏教的意味の「世間」の解説から始めて、日本文学史における「世間」観(万葉集、鴨長明、兼好、親鸞、西鶴、漱石、荷風、金子光晴)を語り、なお個人に焦点をあてて「世間」を観察した兼好、漱石以後の文人の「個と世間」との葛藤を描いているのが、阿部謹也『世間』とは何か(一九九五年)である。
- (13) 佐藤直樹『「世間」の現象学』九五―九七頁(二〇〇一年)。
- (14) 前掲注(13)九九頁以下。なお田中史郎「いま、なぜ世間なのか」阿部謹也編『世間学への招待』七二頁以下(二〇〇二年)参照。
- (15) 瀬田川昌裕「法学における社会と世間のあいだ」前掲『世間学への招待』一二三―一二四頁。
- (16) 詳しくは、村武精「地域生活」「日本を知る事典」八八頁以下(一九七一年)参照。
- (17) 民衆宗教史叢書全二〇巻(雄山閣)のなかに、伊勢・八幡・稲荷・天神・御嶽・出雲・富士浅間・庚申・白山・金毘羅・熊野・大山〓信仰などの諸説のまとめが掲載されている。
- (18) 詳しくは、五来ほか編『講座日本の民俗宗教5・民族宗教と社会』一〇〇頁以下(一九八〇年)をみよ。
- (19) 笠松宏至「中世の法意識」『講座・日本思想3秩序』九九頁(一九八三年)。
- (20) 大木雅夫『日本人の法観念』一五九頁(一九八一年)。
- (21) 滝川政次郎『日本法制史(上)』學術文庫版二九〇頁(一九八五年)。
- (22) 相良亨「日本人の道理観」『講座・日本思想3秩序』一六四頁以下(一九八三年)。ほかに、世俗権力世界の道理(顯の道理)と神仏世界の道理(冥の道理)の二様を捉える説もある、『日本思想史辞典』七一四頁(二〇〇九年)。なお黒田俊雄「愚管抄における政治と歴史認識」『王法と仏法』二三頁以下(一九八三年)参照。
- (23) 新田一郎「中世後期の社会と法」水林彪ほか編『法社会史』一七八頁(二〇〇一年)。
- (24) 石井・前掲注(7)二二三頁。ほかにも法制史の記述は本書を参照した。
- (25) 上横手雅敏『北條泰時』八八頁(一九五八年)。
- (26) 笠松宏至『日本中世法史論』二二頁(一九七九年)。

- (27) 石井紫郎「伝統社会とその近代化・日本」『法社会学講座九卷』二六四頁（一九七三年）。
- (28) 笠松・前掲注（19）一〇〇頁。
- (29) 林屋・上田・山田『日本の「道」その源流と展開』（一九七二年）参照。
- (30) 山本博文「武士と世間」（二〇〇三年）参照。
- (31) 中田薫『古法雜感』法制史研究1三二―三三頁（一九五一年）。
- (32) 相良亨『日本人の心』一一八―一二七頁（追記を含む）（一九八四年）。
- (33) 金谷治「中国古代の思想家たち」『世界の名著10』四七頁以下（一九六六年）。ほかに溝口・丸山・池田編『中国思想文化事典』（二〇〇一年）の「法」、湯浅邦弘『諸子百家』（二〇〇九年）参照。
- (34) 鎌田茂雄『中国仏教史』二五頁以下（一九七八年）。
- (35) 中村元編『大乘教典』四二―四三頁以下（一九七四年）。
- (36) 坂本太郎『聖徳太子』一七六頁（一九七九年）。
- (37) 速水侑『日本仏教史古代』八六頁（一九八六年）。
- (38) 義江彰夫『神仏習合』一一頁（一九九六年）。
- (39) 村山修一『本地垂迹』三五頁以下（一九七四年）。前掲注（38）二七五頁。
- (40) 速水・前掲注（37）二七五頁。
- (41) 黒田俊雄『寺社勢力』二八頁以下（一九八〇年）。
- (42) 伊藤正敏『日本の中世寺院』四三頁以下（二〇〇〇年）。
- (43) 黒田・前掲注（41）四九頁以下、まえがき。
- (44) 伊藤・前掲注（42）二四頁以下、特に三一―三二頁。
- (45) 詳しくは、井上・永原・児玉・大久保編『日本歴史大系3』三四二頁以下（一九八八年）。
- (46) 大藤修『幕藩体制の成立と法』水林ほか編『法社会史』（新大系日本史2）二八九頁（二〇〇一年）。
- (47) 六本佳平『日本法文化の形成』（二〇〇三年放送大学教材）が参考になろう。
- (48) A・A・G・ビーターズ「近代化過程における伝統文化の側面」立教法学二七号二〇六頁以下（一九八六年）。
- (49) A・A・G・ビーターズ「日本における『法』と『社会』」ジュリスト一〇〇五号三九頁以下（一九九二年）。